مقاصد الشّريعة

دليل للمبتدئين

مقاصد الشّريعة

دليل للمبتدئين

جاسر عودة



المعهد العالمي للفكر الإسلامي

الطبعة الأولى 1432هـ/ 2011م

مقاصد الشّريعة: دليل للمبتدئين

تأليف: جاسر عودة

ردمك (ISBN): 978-1-56564-440-3

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المركز الرئيسي – الولايات المتحدة الأمريكية

The International Institute of Islamic Thought

P. O. Box: 669, Herndon, VA 20172. USA

Tel: (1-703) 471 1133 / Fax: (1-703) 471 3922

www.iiit.org / iiit@iiit.org

مكتب التوزيع في العالم العربي

بيروت - لبنان

هاتف: 009611707361 – فاكس: 009611311183

www.eiiit.org / info@eiiit.org

المحتويات

مدخل

يسرّ المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ أن يقدّم هذا الدليل الذي يحتوي تعريفاً بموضوع مقاصد الشريعة، وهي الغايات الكبرى للتشريع الإسلاميّ. والمؤلف، الدكتور جاسر عودة، عالم متعدّد الاختصاصات، وهو متخصّص في موضوع المقاصد.

وبما أنّه لا يتوافر إلّا عدد محدود في اللغة الإنجليزية في موضوع المقاصد، فقد قرّر المعهد العالميّ أن يملأ الفراغ بأن يوجه القدرات اللازمة لترجمة ونشر سلسلة من الكتب في موضوع المقاصد، وذلك بقصد تقديم هذا الموضوع المتشابك للقراء باللغة الإنجليزية، وقد ترجم المعهد ونشر بالانكليزية حتّى الآن كتاب **مقاصد الشريعة الاسلامية** من تأليف الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور؛ و**نظريّة المقاصد عند الامام الشاطبيّ** من تأليف الدكتور أحمد الرّيسوني؛ و**نحو تفعيل مقاصد الشريعة** من تأليف الدكتور جمال الدين عطيّة. كما نشر المعهد كتاب "مقاصد الشريعة فلسفة للتشريع الإسلاميّ: رؤية منظومية" من تأليف الدكتور جاسر عودة (وهو قيد الترجمة حاليا الى اللغة العربية).

وبما أنّ الموضوع متشابك وينطوي على تحدّيات ذهنيّة، وبما أنّ أكثر الكتب التي نشرت حول الموضوع موجّهة بشكل

رئيسيّ إلى المتخصّصين والعلماء وكبار المثقّفين، فإنّ مكتب المعهد سلاميّ في لندن ينشر إلى جانب ما سبق كتباً إرشاديّة مبسّطة حول نفس الموضوع؛ لتكون جزءاً من سلسلة الكتب الموسميّة، وذلك لتوفّر موادّ سهلة قريبة التناول للقارئ العاديّ. تشمل هذه، السلسلة، اضافة الى هذا الكتيب، الدليل المبسط في مقاصد الشّريعة من تأليف الدكتور محمّد هاشم كمالي، و الرؤية الإسلاميّة للتّنمية في ضوء مقاصد الشّريعة من تأليف الدكتور محمّد عمر تشابرا، وقد تمت ترجمتهما الى العربية وسوف تنشر قريبا، إن شاء الله.

أنس. الشيخ عليّ

المستشار الاكاديمي، المعهد العالمي للفكر

الإسلاميّ، فرع لندن

لندن في يونيو 2010م، رجب 1431 هـ

مقدمة المؤلف حول الكتاب والترجمة

اهتمام المعهد العالمي للفكر الإسلامي بعلم مقاصد الشريعة اهتمام قديم، بدأ منذ إنشاء هذا المعهد العريق في العقد الثامن من القرن الماضي، كما هو معروف وواضح من منشوراته المتنوعة ونشاطه الدؤوب الذي جدد البحث في هذا العلم في أنحاء العالم الإسلامي. ثم إنه في السنوات الخمس الأخيرة نشط المعهد لمهمة نشر هذا العلم -علم مقاصد الشريعة- باللغة الإنجليزية، وأقام عدداً من الندوات والدورات والمحاضرات في بلاد شتى، وأصدر عدداً من المنشورات ما بين ترجمة لكتب عربية مهمة عن المقاصد، ونشر لأبحاث كتبت باللغة الإنجليزية أصلاً.

وكنت قد كتبت بحثا متواضعاً بالإنجليزية نشره المعهد مشكوراً في كتاب بعنوان (مقاصد الشريعة فلسفة للتشريع الإسلامي: رؤية منظومية). إلا أن حجم الكتاب ولغته المتخصصة حالت دون استفادة كثير من قراء الإنجليزية من الكتاب الاستفادة المنشودة. ولذلك، طلب مني أخي العزيز الدكتور أنس الشيخ على المستشار الاكاديمي للمعهد في بريطانيا -جزاه الله خيراً، أن أكتب باللغة الإنجليزية كتيباً مبسطاً عن هذا

العلم، كأنه (دليل للمبتدئين) على حد التعبير الشائع بالإنجليزية في كتب المقدمات أو المداخل إلى العلوم المختلفة. فكتبته قاصداً من الكتيب أن يقرأه المسلم غير المتخصص في العلوم الشرعية فيفهمه ويطلب المزيد، بل ويقرأه غير المسلم الذي يبحث عن مقدمة في مقاصد وفلسفة التشريع الإسلامي فيجد فيه بغيته ويثير فضوله.

ثم سرني جداً أن أرى ترجمة لذلك الكتيب إلى لغتنا الجميلة! وهي الترجمة التي بين يدي القارئ الكريم، والتي صنعها مشكوراً الدكتور عبد اللطيف خياط -جزاه الله خيراً- فأجاد أيما إجادة، إذ نقل المعاني بعربية سهلة ميسرة، في الوقت الذي حافظ فيه على دقة النقل للنصوص المختلفة وصحة المصطلحات الشرعية والقانونية والفلسفية، وذلك دون إرهاق القارئ العادي بلغة المتخصصين. أما طلاب العلم الشرعي المهتمون بالموضوع، فأحيلهم إلى كتابي **فقه المقاصد: نوط الأحكام الشرعية بمقاصدها** وهو من منشورات المعهد كذلك (الطبعة الثالثة، 2008)، بالإضافة إلى الكتب والأبحاث الكثيرة في الموضوع مما ألّفه غيري باللغة العربية وغيرها.

وأسأل الله عز وجل أن يجزي القائمين على هذا المعهد الراقي خيراً، وأن يحْيي علم المقاصد في هذه الأمة وينفع به ويوسع دوائره.

جاسر عودة

الدوحة في يونيو 2010م

رجب 1431هـ

الفصل الأوّل

ماهي المقاصد؟

مستويات "لماذا؟"

يحدث كثيراً أن يفاجئنا الأطفال بأسئلة فلسفيّة، ولا يدري المرء هل تصدر منهم تلك الأسئلة عن قصد أو غير قصد! غير أنّ الجميل في أسئلة الطفل أنّها لا تقوم في كثير من الأحيان على "حقائق" مسبقة، ولا على منطق قد تعلّمه الطفل من غيره، مثل قول الكبار: "هذه هي طبيعة الأشياء". وكثيراً ما أبتدئ دورات تعليم مقاصد الشريعة بقصّة فتاة صغيرة سألت أباها: "لماذا يا أبي تقف عند إشارات المرور؟" فقال والدها بلهجة المعلّم: "لأنّ الضوء الأحمر قد أضاء، والضوء الأحمر يعني الوقوف." لكنّ الفتاة سألت مرّة أخرى: "ولكن لماذا؟" فأجابها الوالد بلهجة المعلّم أيضاً: "حتّى لا يقطع لي رجل الشرطة مخالفة." وتابعت الفتاة: "ولكن لماذا يقطع رجل الشرطة للناس مخالفات؟" فأجاب والدها: "حسناً؛ لأنّ تجاوز الإشارة الحمراء ينطوي على خطر." وتابعت الفتاة بسؤال آخر: "ولكن لماذا؟" عندها فكّر الأب بأن يقول العبارة المعتادة: "لأنّ هذه هي طبيعة الأشياء". ولكنّه قرر أن يكون أكثر صبراً على فتاته

المحبوبة، ولهذا أجاب: "لأنّه لا يصحّ أن نؤذي الناس. هل تحبّين أن يصيبك الأذى؟" فقالت الفتاة: "لا!" فتابع الأب: "وهكذا الناس، لا يريدون أن يصيبهم الأذى. فالنبي صلى الله عليه وسلّم يقول: "أحبَّ للنّاس ما تحبّ لنفسك." لكنّ الفتاة لم تتوقّف عن البحث، بل سألت: "لماذا تحبّ للنّاس ما تحبّ لنفسك؟" فكّر الوالد قليلاً قبل أن يقول: "لأنّ الناس كلّهم متساوون، فإذا تابعتِ بسؤالي لماذا، فإنّي أقول: إن الله عادل، ومن عدله أن جعلنا متساوين جميعاً، لنا نفس الحقوق، فهو خلق الكون على أساس العدل!"

إنّ السؤال عن "لماذا؟" يعدل السؤال عن: "ما هي المقاصد؟"، ويعدل السؤال عن "مستويات البحث في لماذا؟" وهذه العبارات التي هي من عبارات الفلاسفة، هي نفسها بحث في "مستويات المقاصد،" بحسب عبارة الفقهاء المسلمين. وحينما ننطلق في بحثنا في مستويات "لماذا؟" وفي سبر المقاصد فإنّ هذا سينقل اهتمامنا من تفاصيل الأمور البسيطة، من "الإشارات" الواضحة، مثل الوقوف على الضوء الأحمر، من مستويات الأفعال والإشارات إلى مستوى القوانين والقواعد، مثل قواعد المرور، ومن مستوى القوانين والقواعد إلى مستوى المصالح المشتركة و"المنافع"، مثل تفكير الإنسان بسلامة الآخرين في مقابل تفكيرهم في سلامته هو، وأخيراً من مستوى المصالح والمنافع إلى مستوى المبادئ الكبرى والعقائد الأساسيّة، مثل مبدأ العدل، والرّحمة، وصفات الله تعالى.

لهذا فإنّ مقاصد الشّريعة هي ذلك الفرع من العلم الإسلاميّ

الذي يجيب عن كلّ تلك الأسئلة الصعبة المتلخّصة في كلمة "لماذا؟" على مختلف المستويات، ونحن نورد فيما يلي بعضاً من هذه الأسئلة:

- ❖ لماذا كان أداء الزكاة أحد أركان الإسلام؟
- ❖ لماذا كان من الواجبات الإسلاميّة البر بالجار؟
- ❖ لماذا كانت تحيّة المسلمين "السلام"؟
- ❖ لماذا يصلّي المسلم خمس مرّات في اليوم؟
- ❖ لماذا كان صيام شهر رمضان واحداً من أركان الإسلام؟
- ❖ لماذا يذكر المسلمون الله دائما؟
- ❖ لماذا كان شرب أيّ مقدار من الكحول مهما قلّ إثماً كبيراً في الإسلام؟
- ❖ لماذا فرضت عقوبة الإعدام في التشريع الإسلاميّ على مقترف الاغتصاب أو القتل العمد؟

فالمقاصد الشرعيّة تبيّن "الحكمة من وراء الأحكام"، فحكمة "تعزيز التماسك الاجتماعيّ" مثلاً هي إحدى الحكم من وراء الزكاة، وصنع الخير للجيران، وتحيّة الناس بلفظ "السلام".

حكمة أخرى من وراء الأحكام أيضاً هي "التقوى"، فهذه أيضاً إحدى أسباب فرض الصّلاة والزّكاة والصّيام.

والمقاصد هي أيضاً غايات طيّبة تهدف التشريعات إلى تحقيقها بحظر بعض الأمور أو إباحتها. فأحد المقاصد مثلاً،

وهو "الحفاظ على عقول الناس وأرواحهم"، يفسّر تحريم الإسلام التّام والصّارم للمسكرات، ومقصد "حماية ممتلكات النّاس وأعراضهم" يفسّر ذكر القرآن الكريم "القتل" كعقاب (محتمل) للاغتصاب أو الحرابة (كما يظهر من آيتي البقرة 178 والمائدة 33).

والمقاصد هي كذلك مجموعة من الغايات الإلهيّة والمفاهيم الخلقيّة التي يقوم عليها التشريع الإسلاميّ، مثل مبادئ العدل، وكرامة الإنسان، والإرادة الحرّة، والمروءة، والعفاف، والتيسير على الناس، والتعاون الاجتماعيّ. فمثل هذه الغايات والمفاهيم تشكّل جسراً بين التشريع الإسلاميّ والمفاهيم السّائدة اليوم عن حقوق الإنسان، والتنمية، والعدالة الاجتماعية، ويمكن أن تكون إجابة عن بعض الأسئلة من طراز ما يلي:

- ما هي أفضل طريقة لقراءة القرآن والسنّة وإعادة تفسيرهما على ضوء الحقائق المتوافّرة في العالم المعاصر؟
- ما هو المفهوم الإسلاميّ لـ "الحرّيّة" و"العدل"؟
- ما هي نقاط التوافق بين المفاهيم المعاصرة حول حقوق الإنسان والتشريع الإسلامي؟
- كيف يمكن للشريعة الإسلاميّة أن تسهم في "التنمية"، و"الأخلاق"، و"العدالة الاجتماعية"؟

لتكن محطّتنا التالية تعريف بعض المصطلحات ودراسة نظريّة المقاصد دراسة جدّيّة.

بين مفهومي "المقاصد" و "المصالح"

إنّ مصطلح "المقاصد" جمع "مقصد" يشير كما هو واضح إلى الهدف والغرض والمطلوب والغاية، يشير إلى "الإند" باصطلاح اللغة الإنجليزية[1]، أو "التيلوس" باللغة اليونانيّة، أو "الفيناليتيه" في الفرنسيّة، أو "زْفيك" بالألمانيّة[2]. أما في الشّريعة الإسلاميّة فالمقاصد هي الهدف، أو الأغراض، أو المطلوب أو الغاية من الأحكام الإسلاميّة[3]. يعتبر بعض الفقهاء أنّ المقاصد تكافئ في معناها "المصالح". فعبد الملك الجوينيّ (توفي عام 478 هـ/ 1185 م)، وهو من أوّائل العلماء المساهمين في نظريّة المقاصد وتطويرها إلى ما هي عليه اليوم (وهو ما سنشرحه بعد قليل)، استخدم مصطلح "المقاصد" و"المصالح العامّة" على أنّهما مترادفان[4]. ثمّ جاء أبو حامد الغزاليّ (توفّي عام 505هـ/ 1111م) فبنى على عمل الجوينيّ

---

(1) محمّد الطّاهر بن عاشور، **ابن عاشور، مقاصد الشّريعة الإسلامية**، ترجمة محمّد الطّاهر الميساوي (لندن، واشنطن: المعهد العالميّ للفكر الإسلامي (20006)، ص 2.

(2) رودلف فون يرينغ، **القانون وسيلة إلى غاية** (Der Zweck im Recht)، ترجمة إيزاك هوسيك، الطبعة الثانية (نيوجيرسي: ذا لوبوك إيكستشينج. [طبعته الأصلية في عام 1913 بوسطن بوك كومباني]، 2001) ص 35.

(3) ابن عاشور، **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، تحرير الطاهر الميساوي (كوالا لامبور: الفجر، 1999)، ص 183.

(4) عبد الملك الجويني، **غياث الأمم في التياث الظُلَم**، تحرير عبد العظيم الديب (قطر: وزارة الشؤون الدينية، 1400 هـ) ص 253.

بتصنيف المقاصد[5]، فجعلها تحت ما يسمّى المصالح المرسلة. وجاء بعده فخر الدّين الرّازي (توفّي عام 606هـ/ 1209م) والآمدي (توفّي عام 631 هـ/ 1234 م) فاتّبعا الغزاليّ في مصطلحاته[6]. ثمّ عرّف نجم الدّين الطّوفي (توفّي عام 716هـ/ 1316م) المصلحة على أنّها "السبب المؤدي إلى مقصود الشارع (أي الله ورسوله)"[7]. وأمّا القرافيّ (توفّي عام 1285هـ/ 1868م) فقد وضع قاعدة فقال: "قاعدة: لا يعتَبِرُ الشرعُ من المقاصد إلا ما تعلق به غرضٌ صحيح، محصلٌ لمصلحة، أو دارئٌ لمفسدة"[8]. يعني هذا أنّ أيّ مقصد من المقاصد، وهي كما قلنا بمعنى المطلوب أو الغرض أو الغاية أو الهدف، قد وجد في الشريعة الإسلاميّة من أجل "مصلحة البشر"، وهذا يعطيك الأصل العقليّ المنطقي لنظريّة المقاصد.

---

(5) أبو حامد الغزاليّ، **المستصفى في علم الأصول**، تحرير محمّد عبد السّلام عبد الشّافي، الطّبعة الأولى (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1413 هـ) المجلّد الأوّل، ص 172.

(6) أبو بكر المالكي بن العربيّ، **المحصول في أصول الفقه**، تحرير حسين علي البدري وسعيد فوده، الطّبعة الأولى (عمّان: دار البيارق، 1999) المجلّد الخامس، ص 222، والآمديّ، علي أبو الحسن، **الإحكام في أصول الأحكام**. (بيروت: دار الكتاب العربي، 1404 هـ)، ص 286.

(7) نجم الدّين الطّوفي، **التعيين في شرح الأربعين** (بيروت: دار الريّان، 1419 هـ)، ص 239.

(8) شهاب الدّين القرافيّ، **الذّخيرة** (بيروت: دار العرب، 1994)، المجلّد الخامس، ص 478.

أبعاد المقاصد

خضعت مقاصد التشريع الإسلاميّ لأشكال متعدّدة من التّصنيفات، وذلك بحسب المنظور أو البعد التي ينظر منها العالم الفقيه. من هذه الأبعاد:

1- مستويات الضّرورة، وهذا هو التصنيف التقليديّ.

2- مجال الأحكام التي تهدف إلى تحقيق المقاصد.

3- نوع البشر الذين تشملهم المقاصد.

4- مستوى شموليّة المقاصد.

فالتقسيم التقليديّ للمقاصد فيه ثلاثة مستويات من الضّرورة، وهي: الضروريّات، والحاجيّات، والتحسينيّات. ثمّ قسم العلماء الضروريّات إلى خمس، وهي "حفظ الدّين، وحفظ النفس، وحفظ المال، وحفظ العقل، وحفظ النسل"[9]. وأضاف بعض الفقهاء "حفظ العرض" زيادة على الخمسة التي ذكرناها والتي شاعت بينهم[10]. تعتبر الضّروريّات الخمسة أموراً لا بدّ منها لحياة البشر أو موتهم. فحياة البشر تتعرّض للخطر إذا تعرّضت

---

(9) الغزالي، **المستصفى**، المجلّد الأوّل، ص 172، وابن العربي، **المحصول في أصول الفقه**، المجلّد الخامس، ص 222، الآمدي، **الإحكام**، المجلّد الرّابع، ص 287.

(10) الغزالي، **المستصفى**، المجلّد الأوّل، ص 172، وإبراهيم الغرناطي الشّاطبيّ، **الموافقات في أصول الشّريعة**، تحرير: عبد الله دراز (بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ)، المجلّد الثالث، ص 47.

عقولهم للخطر، ومن هنا نفهم تشديد الإسلام في تحريم الخمر، والمسكرات والمخدرات عموماً. كذلك تتعرّض الحياة البشريّة للخطر إذا لم تحفظ النفوس باتّخاذ إجراءات الوقاية من الأمراض وإذا لم يجرِ وقاية بيئتهم من التلوث. ومن هنا نفهم كذلك تحريم النّبي صلّى الله عليه وسلّم إيقاع أيّ نوع من الأذى بإنسان ما، بل حتى إيقاع الأذى بالحيوان أو النّبات.

كذلك يمكن أن تكون الحياة البشريّة في خطر حينما تحصل أزمة ماليّة عامة، ولهذا نجد الإسلام يحرّم الاحتكار والرّبا وأنواع الفساد والغش. كما أنّ المكانة العالية التي أعطاها الإسلام لحفظ "النسل" هي السرّ في الأحكام الكثيرة التي شرعها لإسلام لتنظيم وتعزيز أفضل ما يمكن من تعليم وعناية بالطفل والأسرة. وأخيراً وليس آخراً، فإنّ حفظ الدّين حاجة أساسيّة لحياة البشر، ولاسيما حياتهم الآخرة! ذلك أن الإسلام ينظر إلى الحياة على أنّها رحلة، جزء صغير منها في هذه الدّنيا وبقيّتها في الحياة الآخرة! كذلك فإنّ هناك إجماعاً على أنّ حفظ هذه الأساسيّات هي الغاية من وراء أيّ تشريع سماويّ[11]، وليس الشريعة الإسلاميّة وحدها.

يأتي بعد الضّروريّات الحاجيّات، وهذه أقلّ ضرورة لحياة النّاس من الضّروريّات. ومن أمثلة الحاجيّات الزّواج والتّجارة ووسائل النّقل. فيشجّع الإسلام على تلبية هذه الحاجيّات، وينظّم

(11) الشّاطبيّ، **الموافقات**، المجلّد الثالث، 5.

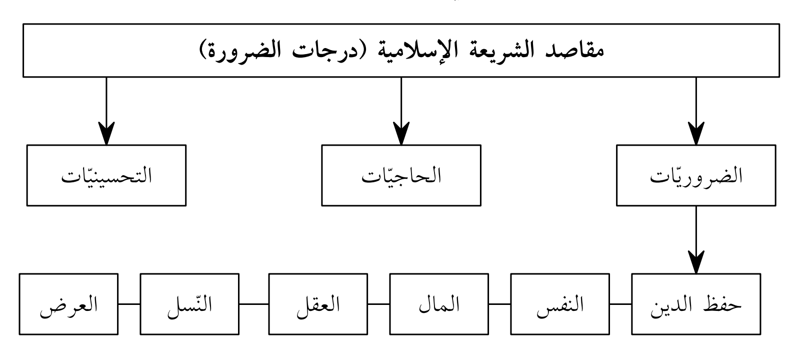
أمورها. غير أنّ عدم تحقّق هذه الحاجيّات ليس مسألة حياة أو موت، وخاصّة على مستوى الفرد. فمثلاً لا تتعرّض الحياة البشريّة للخطر إذا قرّر بعض الأفراد ألّا يتزوّجوا، ولا تتعرّض للخطر إذا قرّر بعض الأفراد ألّا يتاجروا. غير أنّه إذا لم تتحقّق أيّ من الحاجات بالنّسبة لمجموعة كبيرة من النّاس، فإنّها تنتقل من مستوى الحاجيّات إلى مستوى الضروريّات، ولهذا وجدت القاعدة الفقهية التي تقول: "الحاجة إذا عمت نزلت منزلة الضرورة"، أي أن أيّ حاجيّة تشمل أعداداً كبيرة من النّاس يجب التّعامل معها وكأنّها من الضّروريّات.

وأمّا التحسينيّات فهي أمور تجمّل الحياة، مثل العطور، والملابس الجذّابة، والبيوت الجميلة. فهذه الأمور يحبّذها الإسلام، ويعتبرها علامات على فضل الله على البشر ورحمته التي لا حدّ لها، ولكنّ الإسلام يريد كذلك ألا يعطي المسلم هذه الأمور الأولويّة في حياته وإنّما يعطي الأولويّة لما سبق من المقاصد.

وهناك تداخل وعلاقات متبادلة بين هذه المجموعة المتراكبة من المقاصد، هذا ما لاحظه الإمام الشّاطبيّ (وهو إمام سنصرف إليه اهتماماً أكبر بعد قليل)[12]. فالزّواج والتّجارة، مثلاً، وكلاهما من مستوى الحاجيّات، يفيدان في الحفاظ على النّسل والمال، ولهما علاقة متينة بهذين الأمرين التابعين للضروريّات.

(12) نفس المصدر، المجلّد الأوّل، ص 151.

وهكذا، والأمثلة كثيرة. لهذا فإنّ نقص أحد المطلوبات نقصاً واسعاً ينقل ذلك المطلوب إلى مستوى أعلى، فإذا كسدت التّجارة على مستوى واسع، كما يحصل في أثناء الأزمات الاقتصاديّة العالميّة، فإنّ هذا ينقل التّجارة من كونها إحدى "الحاجيّات" إلى كونها من "الضروريّات"، وهكذا. لهذا يفضّل الفقهاء أن ينظروا إلى الضروريّات على أنّها "دوائر متداخلة"، بالتعبير المعاصر، بدلاً من أن تكون تدرّجاً هرميّاً صارماً[13]. انظر مثلاً إلى المخطّط التالي:



الترتيب الهرميّ لمقاصد الشّريعة الإسلاميّة (درجات الضّرورة)

وتذكّرني درجات الضرورة بهرم أبراهام ماسلو الذي صمّمه في أواسط القرن العشرين، وعرض فيه المصالح والدوافع الإنسانيّة (لا الإلهيّة)، وسمّاها "سلّم الحاجات"[14]. فالحاجات

---

(13) جمال الدين عطيّة، **نحو تفعيل مقاصد الشّريعة** (عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2001) ص 45.

(14) أبراهام ماسلو، "نظريّة في الدوافع الإنسانيّة" Psychological Review، عدد 50 (1943): 50. صفحات 370-96.

الإنسانيّة، بحسب منظور ماسلو، تتنوّع ما بين الحاجات البدنيّة الأساسيّة إضافة إلى الأمن، ويأتي بعدها الحاجة إلى الحبّ والتّقدير، وأخيراً "تحقيق الذّات". كان ماسلو قد اقترح في عام 1947م خمسة مستويات من الحاجات. ثمّ قام في عام 1970م بتعديل أفكاره، وطرح هرميّة من سبعة مستويات من الحاجات[15]. وهذا التشابه بين تصنيف الشّاطبيّ ونظريّة ماسلو من حيث مستويات الأهداف شيء ملفت للنّظر.

وهرميّة ماسلو في صورتها المعدّلة تشبه نظريّات "المقاصد" الإسلاميّة من حيث كونها خاضعة للتطوّر على مدى الزمان. فنظريّات المقاصد الإسلاميّة جرى عليها التطوّر عبر القرون، وخاصّة في القرن العشرين. فقد انتقد المنظّرون المعاصرون التصنيف التقليدي للضروريّات الذي جرى ذكره فيما سبق، وكانت مبرّرات انتقادهم عديدة، منها ما يلي[16]:

1 - إنّ المقاصد في نظريتها التقليديّة تتناول كلّيات الشّريعة الإسلاميّة، إلا أنها نادراً ما تتناول مقاصد الأبواب الخاصة في الشّريعة الإسلاميّة. فلا تجيب نظريّة المقاصد التقليديّة التي ذكرنا خطوطها الرّئيسيّة أعلاه عن كثير من الأسئلة المفصّلة التي ذكرناها والتي تبدأ بالسؤال "لماذا؟"

---

(15) إيه إتش ماسلو، **الدوافع والشخصيّة**، Motivation and Personality، الطبعة الثانية (نيويورك: هاربر ورو، 1970)، ماسلو، "نظريّة في الدافعيّة الإنسانيّة".

(16) وذلك حسب مناقشة مع الشيخ الحسن الترابي (مناقشة شفهيّة، الخرطوم، السّودان، أغسطس، 2006).

2 – إنّ المقاصد في صورتها التّقليديّة تتناول الأفراد دون الأسر أو المجتمع أو البشر عموماً؛ كأن الشريعة الإسلامية تهتم بحياة الفرد وعرضه وماله فقط، دون نفوس المجتمع، أو عرض المجتمع وكرامته، أو ثروة المجتمع واقتصاده، والتي كلّها ممّا يهتمّ به الإسلام.

3 – إنّ تصنيفات المقاصد في صورتها التقليديّة، رغم بحثها في مراتب الضّرورة، فإنّها لم تشمل أكبر المبادئ الضرورية وأهمّها، مثل العدالة وحرية التصرف.

4 – جرى استنباط المقاصد من التّراث الفقهي الذي وضعه الفقهاء، وليس من النّصوص الأصليّة من كتاب وسنّة. فحينما نطالع بحوث المقاصد التقليدية، نجد أنّ مراجعها هي دوماً أحكام الفقه الإسلاميّ الذي توصّلت إليه مختلف مذاهب الفقه، ولا نجد فيها آيات القرآن الكريم أساساً لاستنباط المقاصد.

وقد حاول العلماء المعاصرون معالجة جوانب النّقص المذكورة بطرح عدد من المفاهيم والتّصنيفات التي تعطي لمقاصد الشّريعة أبعاداً جديدة. فحول المدى الذي تغطّيه الأحكام، يقسم العلماء المعاصرون المقاصد إلى ثلاثة مستويات[17]:

1 – المقاصد العامّة: وهي المقاصد التي يلاحظ وجودها

---

(17) نعمان جغيم، **طرق الكشف عن مقاصد الشّريعة** (الجامعة الإسلاميّة العالميّة، ماليزيا، من منشورات دار النفائس، 2002)، صفحات 26-35.

في كل أبواب الشّريعة، وذلك مثل الضروريّات والحاجيّات التي جرى ذكرها فيما سبق، ومقاصد جرى مناقشتها حديثاً، مثل "العدل الاجتماعي"، و"العالميّة" و"التّيسير".

2 - المقاصد الخاصّة: وهي المقاصد التي يلاحظ وجودها في كلّ جوانب باب أو فرع محدّد من فروع الشريعة، كصيانة مصلحة الأولاد في التشريعات الخاصّة بالأسرة، وزجر المجرمين عن اقتراف الجرائم في التشريعات الخاصّة بالعقوبات، ومنع الاحتكار في التشريعات الخاصّة بالعقود الماليّة.

3 - المقاصد الجزئيّة: وهذه المقاصد تتناول "العلة" أو "الهدف" من نصّ محدّد أو حكم محدّد، وذلك مثل هدف الكشف عن الحقيقة حين يفرض النصّ عدداً ما من الشهود في قضايا معينة، ومثل هدف تخفيف المشقّة حين يسمح النصّ للصّائم المريض أن يفطر، ومثل هدف إطعام الفقراء من خلال الحكم بإيجاب استهلاك أو توزيع اللّحم في أثناء أيّام العيد أو ما يسمى بالنهي عن ادخار لحوم الأضاحي، وهكذا.

لهذا، ومن أجل استكمال ما لاحظه العلماء المعاصرون من نقص في موضوع النظرة الفرديّة إلى المقاصد، عمدوا إلى توسيع المقاصد لتشمل دائرة أوسع - أي لتشمل الأسرة، والمجتمع، والإنسانيّة. فنجد ابن عاشور مثلاً (مزيد من التفاصيل عن هذا العالم قريباً)، يبحث عن المقاصد التي تشمل الأمّة، ويعطي هذه المقاصد أولويّة تتجاوز مقاصد الأفراد. ونجد كذلك رشيد رضا قد شمل في نظريّته في المقاصد "الإصلاح" و"حقوق المرأة"،

وكذلك نجد يوسف القرضاوي يجعل نظريّته في المقاصد تشمل "كرامة الإنسان" و"حقوق الإنسان".

وهذه التوسيعات في آفاق المقاصد فتحت المجال لتتجاوب المقاصد مع القضايا والاهتمامات المعاصرة، وأن يبدأ العالم الفقيه من "الحِكَمة من وراء الأحكام" ليتصور خططاً عمليّة للإصلاح والتجديد. كما أنّ العلماء جعلوا مقاصد الشريعة ونظام القيم الذي تقوم عليه محوراً للمحاورات حول المواطَنة والتكامل وحقوق الإنسان للأقلّيات المسلمة في المجتمعات ذات الأكثريّة غير المسلمة.

وأخيراً طرح العلماء المعاصرون مقاصد عالمية الصبغة استنبطوها من النّصوص مباشرة، وليس فقط من كتب الفقه التي تتناول مذهباً واحداً من المذاهب المتعارف عليها. كان من ميزات هذه الطريقة أنّها تجاوزت مشكلة تغير الزمان على بعض الفتاوى الفقهيّة التي استنبطها علماء السلف، وأنّ هذه المصطلحات الجديدة تمثّل القيم والمبادئ العليا للإسلام. نعرض فيما يلي بعض الأمثلة عن المقاصد الكلية التي جرى استنباطها مباشرة من النّصوص الإسلاميّة:

(1) قام رشيد رضا (توفّي عام 1354هـ/ 1935م) باستعراض القرآن الكريم ليجد ما فيه من مقاصد، ووجد أنّها تشمل "إصلاح أركان الدين، وبيان ما جهل البشر من أمر النبوة، وبيان أن الإسلام دين الفطرة والعقل والعلم، والحكمة والبرهان والحرية والاستقلال، والإصلاح الاجتماعي

الإنساني السياسي، والتكاليف الشخصية من العبادات والمحظورات، والعلاقات الدولية في الإسلام، والإصلاح المالي والاقتصادي، ودفع مفاسد الحرب، وإعطاء النساء حقوقهن، وتحرير الرقاب من الرق"[18].

(2) طرح الطّاهر بن عاشور (توفّي عام 1325هـ/ 1907م) فكرة أنّ المقاصد العالميّة للتشريع الإسلاميّ هي إرساء "حفظ نظام الأمة، والمساواة، والحرّيّة، والسماحة، ومراعاة الفطرة"[19]. وممّا يلاحظ هنا أن مقصد "الحرّيّة" الذي طرحه ابن عاشور وعدد آخر من العلماء المعاصرين يختلف عن مقصد "الحرّيّة" بمعنى عتق العبيد كما ورد في كلام الفقهاء القدماء[20]. لكنّ هناك مصطلح "المشيئة" الذي كان يستعمله الأقدمون، وهو يشابه فكرة "الحرّيّة" و"الإرادة الحرّة" من أوجه عديدة. فـ "حرّيّة المعتقد" مثلاً نجدها في القرآن الكريم في قوله تعالى: "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر"[21]. وأمّا من حيث المصطلحات، فإنّ كلمة "الحرّيّة" قد دخلت في المصطلح الإسلامي حديثاً. بل ومن الطّريف أنّ ابن عاشور يرجع الفضل في انتباهه إلى تبنّي

---

(18) محمّد رشيد رضا، **الوحي المحمّدي: ثبوت النّبوّة بالقرآن** (القاهرة: مؤسّسة عز الدّين، بدون تاريخ) ص 100.

(19) ابن عاشور، **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، ص 183.

(20) كما نجد مثلاً في كمال الدّين السيواسي، **شرح فتح القدير**، الطبعة الثّانية (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ) المجلّد الرّابع، ص 513.

(21) مثلاً في سورة الكهف، الآية 29.

"الحريّة" كأحد مقاصد الشريعة إلى "الكتابات التي تصف الثورة الفرنسيّة، وهي كتابات ترجمت من الفرنسيّة إلى العربيّة في القرن التّاسع عشر"[22]، على حد قوله. غير أنّ ابن عاشور توسّع في شرح النظرة الإسلاميّة لحرّيّة التفكير والاعتقاد والتعبير والعمل بوصفها جزءاً من مقاصد الشريعة نفسها[23].

(3) دعا محمّد الغزالي (توفّي عام 1416هـ/ 1996م) إلى أخذ الدروس من الأربعة عشر قرناً الماضية من التّاريخ الإسلاميّ، ومن هنا فقد أدخل "العدل والحريّة" في مقاصد الشّريعة على مستوى الضّروريّات[24]. ولعلّ أهمّ إسهامات الشيخ الغزالي في علم المقاصد هو نقده الاتجاهات الحرفيّة التي يميل إليها كثير من العلماء في هذه الأيّام[25]، ومن يدقّق النّظر في كتابات الشيخ يجد أنّ أفكاره كانت تقوم على أساسٍ من مقاصد الشّريعة، وذلك

---

(22) محمّد الطّاهر بن عاشور، **أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام**، تحرير محمّد الطّاهر الميساوي (عمّان: دار النفائس، 2001) ص 256، 268.

(23) نفس المصدر، ص 270-281.

(24) جمال عطيّة، **نحو تفعيل مقاصد الشّريعة**، (عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2001)، ص 49.

(25) موئل عزّ الدّين، **القانون الإسلامي: من الأصول التاريخيّة إلى الممارسة المعاصرة**، Islamic Law: From Hisorical Foundations to Contemporary Practice تحرير كارول هيلينبراند (إدنبره: مطبعة جامعة إدنبره المحدودة، 2004) صفحات 131-132.

مثل كلامه عن المساواة والعدالة الاجتماعية، وهما المبدآن اللّذان بنى عليهما كلّ أفكاره الحديثة المشهورة في فقه المرأة، وغير ذلك من المجالات.

(4) كما قام يوسف القرضاوي (ولد عام 1345هـ/ 1926م) باستعراض القرآن الكريم ووصل من خلال ذلك إلى المقاصد العامة التالية: "تصحيح العقائد في التصورات للألوهية والرسالة والجزاء، وتقرير كرامة الإنسان وحقوقه، والدعوة إلى عبادة الله، وتزكية النفس البشرية وتقويم الأخلاق، وتكوين الأسرة الصالحة وإنصاف المرأة، وبناء الأمة الشهيدة على البشرية، والدعوة إلى عالم إنساني متعاون"[26]. غير أنّ القرضاوي يؤكّد على أنّ محاولة طرح نظريّة عامّة في مقاصد الشّريعة يجب ألّا يحدث قبل اكتساب مقدار كافٍ من الخبرة والعلم بالكتاب والسنّة[27].

(5) وقام طه العلواني (ولد عام 1354هـ/ 1935م) باستعراض القرآن الكريم أيضاً ليحدّد المقاصد الشرعيّة " المقاصد الشرعية العليا الحاكمة"، التي هي كما يصفها العلواني "التوحيد والتزكية والعمران"[28]. ويكتب العلواني حاليّاً

---

(26) يوسف القرضاوي، **كيف نتعامل مع القرآن الكريم**، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الشروق، 1999).

(27) محاورات شفهيّة، لندن، المملكة المتّحدة، آذار/مارس، 2005، وساراييفو، البوسنة، أيار/مايو، 2007.

(28) طه جابر العلواني، **مقاصد الشّريعة**، الطّبعة الأولى (بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الهادي، 2001)، ص 25.

بحوثاً مستقلة لتوضيح كل من هذه المقاصد الثّلاثة[29].

إنّ كلّ المقاصد المذكورة أعلاه تمثل ما بدا في عقول الفقهاء المعاصرين من مفاهيم الإصلاح والتجديد، ولا يستطيع مدع أن يدعي أن أيّاً من هذه التصنيفات والتركيبات، سواء القديمة منها أو الحديثة، هي عين ما أراد الله تعالى بمقاصد الشريعة. ولو رجعنا إلى الطبيعة التي خلقها الله تعالى فإنّنا لن نجد فيها هذه الدوائر والأهرامات والمستطيلات، كالتي تظهر في المخطّط الذي يظهر بعد بضعة سطور ممثلاً لتصورات العلماء لتقسيمات المقاصد. فكلّ التركيبات التي تظهر في العلوم وحتّى في الإنسانيّات، وكلّ الأقسام التي تنضوي تحتها، هي من صنع الإنسان، وهو يحتاج إليها من أجل توضيح الأمور لنفسه ولغيره.

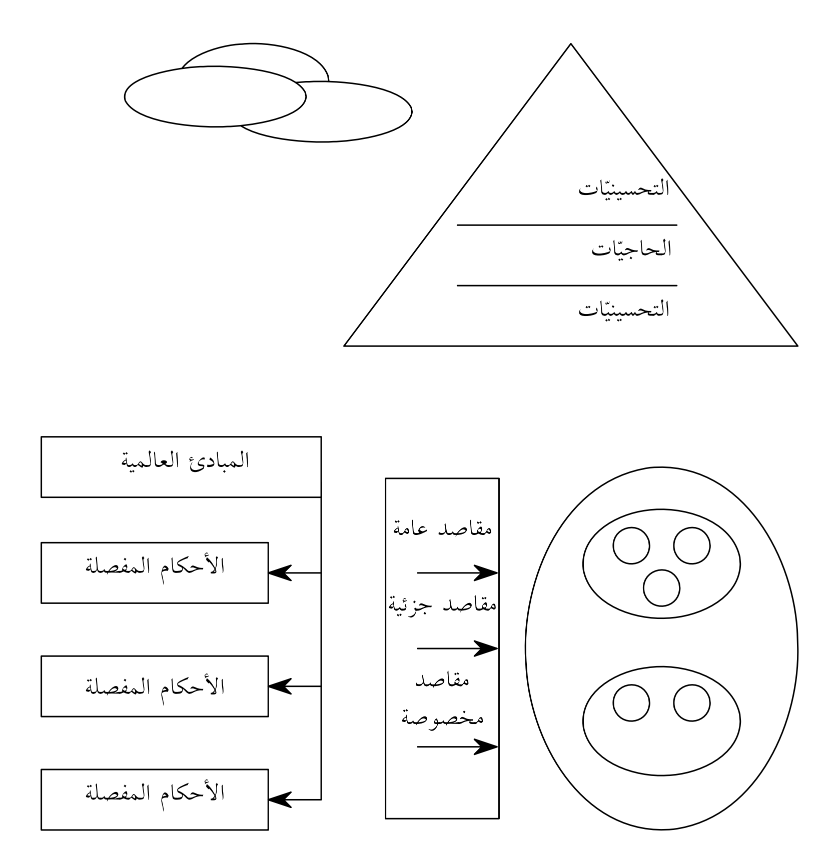
لهذا فإنّ أقصى ما يمكن أن يقال عن تشكيلات المقاصد أنّها تشكيلات متعدّدة الأبعاد، بحيث إنّ مستويات الضّرورة، ومجال الأحكام، وأنواع المكلفين، ومجالات التعميم، كلّ منها أبعاد صحيحة يتبنّى العالم الفقيه أحدها زاويةَ لنظره ينظر منها ويطرح منها تصنيفاته.

ويظهر لنا من خلال الأفكار التي ظهرت في القرن العشرين، والتي أوردنا بعضها أعلاه، أنّ مقاصد الشّريعة تمثل في الواقع وجهة العالم الفقيه التي يقدّمها في غمرة محاولاته لتجديد الفقه الإسلاميّ، هذا بالطبع مع الأخذ في الاعتبار أنّ كلّ هذه

---

(29) محاورة شفهيّة، القاهرة، مصر، نيسان/إبريل، 2007.

المقاصد مستوحاة في الأصل من نصوص القرآن والسنّة. وهذا الجمع بين نصوص الكتاب والسنّة والحاجة المعاصرة إلى الإصلاح يعطي المقاصد أهمّية خاصّة.



إنّ تاريخ فكرة البحث عن غاية ما، أو هدف ما، او مقصد ما، من خلف أوامر الكتاب والسنّة يعود إلى عهد الصّحابة رضي الله عنهم، وهذا ما يتبيّن من متابعة عدد من الحوادث، كالحديث الشريف حول صلاة العصر في بني قريظة، والذي روي بطرق عديدة وشاع: أنّ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم أمر صحابته أن يذهبوا إلى قبيلة بني قريظة[30]، وألّا يصلّوا العصر حتى يصلوا إلى هناك[31]. وكاد أن ينتهي وقت صلاة العصر قبل أن يصل الصّحابة إلى بني قريظة، فانقسموا إلى رأيين مختلفين: قسم أصرّ ألّا يصلّي العصر حتى يصل إلى بني قريظة، ولو فات وقتها، وقسم صلّى قبل أن يصل إلى هناك، حتى لا يفوته وقت الصّلاة.

وحجّة الفريق الأوّل هي أنّ تعليمات الرّسول صلّى الله عليه وسلّم كانت "واضحة"، فقد أمر الجميع ألّا يصلّوا العصر حتّى يصلوا بني قريظة، بينما حجّة الفريق الآخر أنّ النّبيّ صلّى الله عليه وسلم ما كان قصده، أي نيّته، حين أمرهم بهذا إلّا أنّ

(30) حوالي السنة السابعة من الهجرة، وكان الموقع على بعد بضعة أميال من المدينة المنوّرة.

(31) محمّد البخاري، **الصّحيح**، تحرير مصطفى البغا، الطّبعة الثّالثة (بيروت: دار ابن كثير، 1986)، المجلّد الأوّل، ص 321، وأبو الحسين مسلم، **صحيح مسلم**، تحرير محمّد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ) المجلّد الثالث، ص 1391.

يسرعوا ولا يتلكّؤوا في الوصول إلى بني قريظة، ولم يكن قصده أن تؤجّل صلاة العصر حتّى يخرج وقتها. بل ويزيد راوي الحديث هنا أنّ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم لم يعنّف أيّاً من الفريقين[32]، مما يعني -كما هو معروف عند الفقهاء- أنّ سكوت النّبيّ عن كلا الفريقين فيه دليل على إجازته لكلا اتّجاهي الفهم. ولكن خرج عن هذه الموافقة على كلا الاتّجاهين فقيه كبير، وهو ابن حزم الظاهري، حيث لم يوافق الصّحابة الذين صلّوا في الطريق ولم يصبروا حتى الوصول إلى بني قريظة. فقد كتب يقول إنّه كان عليهم أن ينتظروا فلّا يصلّوا العصر حتى يصلوا إلى بني قريظة، فهذا ما أمرهم به النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم، حتّى ولو لم يصلوا إلى ما بعد نصف اللّيل![33]

هناك حادثة أخرى تبدو فيها نتائج أبعد أثراً لفهم أوامر النبيّ صلّى الله عليه وسلّم "فهماً مقاصديّاً"، وهي ما جرى في عهد عمر بن الخطّاب بشأن الأرض المفتوحة. ومكانة عمر رضي الله عنه وكونه كان يستشير عدداً كبيراً متنوّعاً من الصّحابة، يجعلان للاجتهادات التي كان يتوصّل إليها مغزى خاصّاً. ففي هذه الحادثة التي نوردها هنا أنّ الصّحابة طلبوا من عمر أن يقسم عليهم الأراضي التي جرى ضمّها للدولة الإسلاميّة في مصر والعراق على عهده على اعتبار أنّها من الغنائم. وكانت حجّتهم

(32) رواه عبد الله بن عمر، كما أخرجه البخاري، المجلد الأول، ص 321، ومسلم، المجلّد الثالث، ص 1391.

(33) عليّ بن حزم، **المحلّى**، تحرير لجنة إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى (بيروت: دار الآفاق، بدون تاريخ) المجلّد الثّالث، ص 291.

أنّ هناك آيات جليّة ومحدّدة تأمر بتوزيع الغنائم على المحاربين[34]. غير أنّ عمر رفض توزيع مدن واقاليم بكاملها على الصّحابة، معتمداً في قراره على آيات أخرى ألفاظها أكثر عموماً، وهذه الآيات التي استند إليها تقرّر مراد الله بقوله: "كَيْ لَا يَكُونَ دُولَة بَيْنَ الْأَغْنِيَاء مِنكُمْ"[35] (أي حتى لا يحتكر الأغنياء المال والثروة). لهذا فإنّ عمر، ومعه عدد من الصّحابة الذين رأوا مثل رأيه، فهموا الآيات التي تأمر بتوزيع غنائم الحرب على المحاربين ضمن سياق مقاصد محدّدة من مقاصد الشرع، وهذه المقصد هو "تضييق الهوّة الاقتصاديّة بين طبقات الشعب"، بالتعبير المعاصر.

كما إنّ هناك مثالاً ذا مغزى عميق، وهو تعليق عمر العمل بحد السّرقة في عام المجاعة في المدينة المنوّرة[36]، وذلك لأنّه أدرك أنّ تطبيق العقوبة التي يفرضها القرآن الكريم في الوقت الذي وصلت الحاجة بالنّاس إلى درجة الهلاك، لا يحقّق المقصد الأساسيّ من العقوبة في الإسلام، أي العدل، فقد نظر عمر إلى أنّ هذا المقصد والمبدأ أكبر من أن يغفل من أجل تطبيق هذا الحكم الخاصّ.

---

(34) يعقوب أبو يوسف، **الخراج** (القاهرة: المطبعة الأميريّة، 1303 هـ) ص 14، 81، ويحيى بن آدم، **الخراج** (لاهور، الباكستان: المكتبة العلمية، 1974) ص 110.

(35) القرآن الكريم، سورة الحشر، الآية 7.

(36) محمّد بلتاجي، **منهج عمر بن الخطّاب في التّشريع**، الطّبعة الأولى (القاهرة: دار السّلام، 2002)، ص 190.

مثال ثالث من فقه عمر هو حين توقّف عن تطبيق المعنى الظاهر لحديث شريف يصرّح بوضوح بأنّ للجنديّ سلب (أي غنائم) من يقتله من جنود العدوّ[37]. فقد قرّر عمر أن يعطي الجنود خمس هذه الغنيمة فقط حين تكون الغنيمة عالية القيمة، وكان وراء قرار عمر هذا أن يحافظ على مبدأ الإنصاف بين الجنود وليزيد من الثروة العامّة للأمّة في وقت احتاجت فيه إلى ذلك.

ولنعطِ مثالاً رابعاً من فقه عمر لزيادة توضيح المعنى، وهو قرار عمر أن يشمل الجياد في الثروة التي تجب فيها الزّكاة، أو ما يسمى بوعاء الزكاة، هذا مع استثناء النّبي صلّى الله عليه وسلّم للفرس من الزّكاة في حديث صريح. وكانت حجّة عمر أنّ الجياد ازدادت قيمتها جدّاً في زمانه بالنسبة لقيمة الجمال، والتي كان الرّسول صلّى الله عليه وسلّم قد أدخلها في الأموال الذي تجب فيه الزّكاة[38]. وبعبارة أخرى فهم عمر مقصد الزّكاة بأنّها شكل من المساعدة الاجتماعيّة، بالتعبير المعاصر، يدفعها الأغنياء لتصل إلى الفقراء. وهذا بصرف النّظر عن الشّكل المحدّد للثروات والأموال والسلع التي ذكرها النبيّ صلّى الله عليه وسلّم

(37) الوليد بن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ) المجلّد الأوّل، ص 291.

(38) السّواسي، كمال الدّين، **شرح فتح القدير**، المجلّد الثّاني، ص 192، وأبو عمر بن عبد البرّ، **التمهيد**، تحرير محمّد الوالي ومحمّد البكري (المغرب: وزارة عموم الوقف، 1387 هـ) المجلّد الرّابع، ص 216.

في أحاديث الزكاة، والتي كان النّاس يطبقونها بمعناها الحَرفيّ[39].

وممّا يلاحظ هنا أنّ كلّ المذاهب الفقهية، ما عدا المذهب الحنفيّ، عارضت هذا التوسيع للمال الذي تشمله الزّكاة، وهذا يدلّ على مدى انتشار الفهم الظاهريّ في الفهم الفقهي التقليدي بشكل عام. فابن حزم، وهو أكثر الفقهاء ظاهرية، يؤكّد على أنّه: "لا زكاة إلا في ثمانية أصناف من الأموال فقط، وهي الذهب والفضة والقمح والشعير والتمر والإبل والبقر والغنم ضأنها وماعزها فقط ... وفيها جاءت السُنة ... ولا زكاة في شيء من الثمار ولا من الزرع ولا في غير ما ذكرنا ولا في الخيل ولا في الرقيق ولا في العسل ولا في عروض التجارة ..."[40]. ومن الواضح كم يعطّل مثل هذا الرأي مؤسّسة الزّكاة عن أن يكون لها دور فاعل في تحقيق العدالة أو التكافل الاجتماعيّ المقصودين منها.

وبناء على "منهجيّة النّظر إلى المبادئ الكامنة خلف الأحكام" فقد عارض الشيخ يوسف القرضاوي رأي الجمهورفي

---

(39) يوسف القرضاوي، فقه الزّكاة (رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر، مصر، نشرتها الرسالة، الطبعة الخامس عشرة، 1985) المجلّد الأوّل، ص 229.

(40) رأي ورد بقوّة عند: عليّ بن حزم، **المحلّى**، تحرير لجنة إحياء التّراث العربيّ، الطبعة الأولى (بيروت: دار الآفاق، بدون تاريخ)، **المحلّى**، ص 209.

وعاء الزّكاة، وذلك حين بحث الموضوع بالتفصيل في كتابه القيم "فقه الزّكاة"، وكتب يقول: "كل مالٍ نامٍ وعاء للزكاة ... إن الزكاة إنما شُرِعَتْ لسَد حاجة الفقراء والمساكين والغارمين وابن السبيل، ولإقامة المصالح العامة للمسلمين كالجهاد في سبيل الله وتأليف القلوب على الإسلام ... ومن المستبعد أن يكون الشارع قد قَصَدَ إلقاءَ هذا العبء على مَنْ يَملك خمساً من الإبل أو أربعين من الغنم أو خمسةَ أَوْسُقٍ من الشعير ثم يعفي كبار الرأسماليين الذين يملكون أعظمَ المصانع وأضخمَ العمارات، أو الأطباء والمحامين وكبار الموظفين ورجال المهن الحرة، الذين يكسبون في اليوم الواحد ما يكسبه صاحب الخمسة من الإبل أو الخمسة من أَوْسُقٍ الشعير في سنوات"[41].

لقد سقنا من الأمثلة ما يكفي لبيان قصدنا هنا، وهو أن نعرض تطور نظريات المقاصد، وما يعنيه إعطاء المقاصد منزلة الأصول الثابتة. غير أنّ ممّا يجدر الانتباه إليه أنّ مبدأ النّظر إلى المقاصد وبناء الأحكام الشرعية عليها لا ينطبق على كلّ أحكام الشّريعة خاصة "العبادات".

يروي البخاريّ عن عمر أنه قال في خلافته: "فيمَ الرمَلانُ والكشْفُ عن المناكب وقد أعز الله الإسلام ونَفَى الكفرَ وأهلَه؟" في إشارة إلى الحكمة من الرمَل حين أمرهم به رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهي إظهار قوة المسلمين حين فتحوا مكة، وقد أشاع الكفار أنهم قد أضعفتهم أوبئةُ المدينة، ولكن عمرَ قال

(41) القرضاوي، "فقه الزّكاة"، المجلّد الأوّل، ص 146-148.

معقبا: "ولا ندع شيئا كنا نفعله على عهد رسول الله"[42]. وهكذا فرّق عمر بين "العبادات" و"المعاملات".

ولمّا جاء الإمام الشّاطبيّ فرّق بين هذين الأمرين حين قال: "الأصل في العبادات التعبد دون الالتفات إلى المعاني والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن إذ لا مجال للعقول فى اختراع التعبدات. وما كان من العاديات فالأصل فيها الإلتفات إلى المعاني والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه"[43]. لهذا فالقاعدة العامّة أنّ العبادات يجب أن تبقى مجالاً ثابتاً، يتّبعها المسلم كما فعلها صلّى الله عليه وسلّم وأصحابه، بينما هم يعلّموننا ألا نقلّدهم تقليداً حرفيّاً في مختلف مجالات المعاملات، وأنّ نأخذ في اعتبارنا المقاصد في تطبيقها.

النظريّات المبكّرة في المقاصد

بدأت نظريّة المقاصد وتصنيفها تتطوّر بعد عهد الصّحابة، غير أنّ المقاصد بشكلها الذي نعرفه الآن لم تتبلور حتّى جاء الأصوليّون المتأخرون، أي في القرون الخامس إلى الثّامن من الهجرة، وهذا ما سنشرحه في المقاطع التّالية. لكنّ علينا أن نلاحظ أنّه خلال القرون الثلاثة الأولى وجدت فكرة المقاصد (وإن كان يطلق عليها الحِكَم، أو العلل، أو المناسبات، أو الأغراض، أو المعاني عند الأصوليين من المذاهب الفقهيّة). من

(42) البخاري، **الصّحيح**، كتاب الحجّ، باب الرَّمَل.
(43) الشّاطبي، **الموافقات**، المجلّد الثاني، ص 6.

ذلك مثلاً استنباط الأحكام من خلال القياس بأنواعه، أو الاستحسان، أو إعمال المصلحة. لكنّ مقاصد الشريعة بحدّ ذاتها لم تظهر كموضوع مستقلّ له دراسات مستقلّة، ولم تجتذب اهتماماً بارزاً حتى أواخر القرن الثّالث الهجريّ، ثم ظهرت نظريّة "درجات الضّرورة" على يد الإمام الجويني (توفّي عام 478هـ/ 1085م) في وقت متأخر، أي في القرن الخامس من الهجرة. ولنستعرض باختصار المحاولات المبكّرة لتطوير نظريّة المقاصد ما بين القرن الثالث والخامس الهجريّين.

(1) **التّرمذي الحكيم** (توفّي عام 296 هـ/ 908 م): كان كتاب التّرمذي الحكيم "الصلاة ومقاصدها"[44] هو أوّل كتاب معروف مخصّص لموضوع المقاصد، وفي عنوان الكتاب كما نرى وردت كلمة "المقاصد". يستعرض هذا الكتاب الحِكَم والأسرار الرّوحيّة لكلّ من أفعال الصّلاة، بتوجّه يغلب عليه التصّوف بشكل واضح. من ذلك مثلاً قوله: "أفعال الصلاة مختلفة على اختلاف الأحوال من العبد: فبالوقوف يخرج من الإباق، وبالتوجه إلى القبلة يخرج من التولي والإعراض، وبالتكبير يخرج من الكبر، وبالثناء يخرج من الغفلة، وبالركوع يخرج من الجفاء، وبالسجود يخرج من الذنب ...". وللحكيم التّرمذي كتاب مشابه حول الحجّ، وقد سمّاه "الحجّ وأسراره"[45].

---

(44) كما قال أحمد الرّيسوني، **نظريّة المقاصد عند الإمام الشّاطبيّ**، الطبعة الأولى (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992).

(45) وذلك بحسب أحمد الرّيسوني، في: **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة: دراسات**

(2) **أبو زيد البلخيّ** (توفّي عام 322هـ/ 933م): كان كتاب أبي زيد البلخيّ "الإبانة عن علل الدّيانة" هو أوّل كتاب معروف حول مقاصد الشّريعة في مجال المعاملات، فقد استعرض فيه المقاصد الكامنة خلف الأحكام الشرعية. كما كتب البلخيّ كتاباً آخر في المقاصد سمّاه "مصالح الأبدان والنّفوس"، بيّن فيه كيف أن السلوك الإسلاميّ والأحكام الإسلاميّة تسهم في تحسين الصّحّة، سواء الصّحّة الجسميّة أو النّفسيّة[46].

في قضايا المنهج ومجالات التطبيق، تحرير: محمّد سليم العوا (القاهرة: مؤسّسة الفرقان للتّراث الإسلاميّ، مركز دراسات المقاصد، 2006)، ص 181.

(46) محمّد كمال إمام، **الدّليل الإرشادي إلى مقاصد الشّريعة الإسلاميّة** (لندن: مركز دراسات المقاصد، 2007) المقدّمة، ص 3.

هذه هي الصّفحة الأولى من مخطوطة كتاب القفّال الكبير
"محاسن الشّريعة" كما تظهر لدى دار الكتب المصريّة.]

(3) **القفّال الكبير الشّاشي** (توفّي عام 365هـ/ 975م). أقدم مخطوطة وجدتها في دار الكتب المصريّة حول موضوع المقاصد هي كتاب القفّال "محاسن الشّريعة"[47]. يبدأ القفّال كتابه بمقدّمة تستغرق عشرين صفحة، ثمّ يقسم كتابه إلى الفصول التقليديّة لكتب الفقه، بادئاً بالطّهارة والوضوء والصّلاة، إلى آخر الأبواب التقليدية. يذكر أوّلاً الحكم باقتضاب، ثم يوسّع الشرح في مقاصد الحكم والحكمة من ورائه. والمخطوطة واضحة إلى حدّ كبير، وهي في حوالي 400 صفحة. ويوجد في الصفحة الأخيرة تاريخ إنهاء الكتابة، وهو 11 ربيع الأوّل من عام 358 للهجرة، (7 يناير/ شباط، 969م). وما يغطّيه الكتاب من أحكام فقهيّة واسع، غير أنّه يأخذ الأحكام منفردة تماماً بعضها عن بعض، دون أن يربط بينها بنظريّة عامّة في المقاصد. ومع ذلك فالكتاب هو إضافة هامّة في تطوّر نظريّة مقاصد الشّريعة.

وكان عبد النّاصر اللّغانيّ قد درس وحرّر جزء من مخطوطة أخرى لكتاب القفّال "محاسن الشّرائع"، وكانت هذه رسالته للدكتوراه التي قدّمها إلى جامعة ويلز في المملكة المتحدة في عام 2004م[48]. وقد تحدّث موئل عزّ الدّين، وهو الذي أشرف

(47) علمت عن هذا الكتاب من البروفسور أحمد الرّيسوني في محاورة شفهيّة في جدّة، نيسان/ إبريل، 2006. وحصلت على ميكروفيلم عن المخطوط بمساعدة الأستاذ الدكتور أيمن فؤاد، بجامعة القاهرة، تمّوز/ يوليه، 2006)، والقفّال الشّاشي، "محاسن الشّريعة"، مخطوطة في الفقه الشّافعي، رقم 263 (القاهرة، دار الكتب: 358 هـ/ 969 م).

(48) اللغاني، عبد النّاصر، "دراسة نقدية وتحرير الجزء الأوّل من كتاب

على الرّسالة، حول أهمّيّة المخطوط وحول إسهام الشاشيّ في نظريّات الفقه الإسلاميّ قائلاً:

إنّ أهمّيّة الأوامر الشرعية كما يرى الشاشيّ تعود إلى معانيها، والتي كثيراً ما يبرزها الشّارع. مثال ذلك تحريم الكحول، حيث ينظر الشّرع إلى شرب المسكرات على أنّه وسيلة يصل الشّيطان من خلالها إلى بثّ العداوة بين النّاس، الأمر الذي يمنعهم من ذكر الله تعالى ومن الصّلاة ... ولا يكاد الشاشيّ يدع مجالاً للشكّ أنّه يسعى إلى السّير خطوة أخرى يسهم بها لإغناء مذهبه الشّافعيّ بذكر عدد كبير من النظريّات الفقهيّة لوضع أسباب الأوامر الشرعيّة[49].

وهكذا فإنّ "المعاني" و"الأسباب" التي يجعلها القفّال الشاشيّ "أساساً للفهم" تعتبر طرحاً مبكّراً لنظريّة المقاصد، وإن نشأت مثل هذه النظرية كفرع من المذهب الشّافعيّ. ومن المفيد أن نضيف هنا أن تطوير الشّاشيّ لمفاهيم الضّرورات ومقاصد السياسة ومرتبة المكرمات، هيّأت الجوّ لإسهامات الجوينيّ والغزاليّ في مذهب الشّافعيّة ونظريّة مقاصد الشّريعة على حد سواء، وذلك عن طريق تطوير هذه المصطلحات التي ذكرناها، والتي سنفصّل القول فيها قريباً.

محاسن الشّريعة للقفّال الشّاشي." (رسالة دكتوراه، جامعة مانشستر، 2004).

(49) عزّ الدّين، **أصول التشريع الإسلامي**، ص 106.

(4) **ابن بابويه القمّي** (توفي عام 381هـ/ 991م): يرى بعض الباحثين أنّ البحث في مقاصد الشّريعة كان مقصوراً على المذاهب الفقهيّة السنّيّة حتّى القرن العشرين[50]. غير أنّ أوّل دراسة كاملة خصّصت لبحث المقاصد كتبها في الواقع ابن بابويه الصّدوق القُمّيّ، وهو فقيه شيعيّ كبير من القرن الرّابع الهجريّ كتب كتاباً من 335 فصلاً حول هذا الموضوع[51]. يقدّم الكتاب، وعنوانه "علل الشّريعة"، تفسيراً عقلياً للإيمان بالله وبالأنبياء والغيب وبقيّة المعتقدات، كما أنّه يشرح الأسباب الكامنة خلف الصّلاة والصّيام والحجّ والصّدقة وبرّ الوالدين وغير ذلك من الأعمال الواجبة[52].

(5) **العامريّ الفيلسوف** (توفّي عام 381هـ/ 991م): كان أوّل تأليف معروف حول التصنيف النّظريّ لمقاصد الشّريعة كما نعرفها اليوم ما قدّمه العامريّ الفيلسوف في كتابه "الإعلام بمناقب

---

(50) حسن جابر، "المقاصد في المدرسة الشّيعيّة" في **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق**، تحرير محمّد سليم العوّا (دراسات في فلسفة التشريع الإسلامي: النظريّة والتطبيق) الطبعة الأولى (القاهرة: مؤسّسة الفرقان للتراث الإسلاميّ، مركز دراسات المقاصد، 2006) ص 325، وكذلك: محاورة شفهيّة حول الموضوع في الاسكندريّة، مصر، آب/أغسطس، 2006.

(51) كما قال الأستاذ الدكتور محمّد كمال إمام، من كليّة الحقوق بجامعة الإسكندريّة، محاورة شفهيّة، القاهرة، مصر، آب/أغسطس، 2006.

(52) ابن بابويه الصّدوق القمّي، **علل الشّريعة**، تحرير محمّد صادق بحر العلوم (النّجف: دار البلاغة، 1966).

الإسلام"[53]. كتب عن: "مزجرة قتل النفس ... ومزجرة أخد المال ... ومزجرة هتك الستر ... ومزجرة ثلب العرض ... ومزجرة خلع البيضة (أي الدين) ..."، غير أنّ تصنيف العامريّ مقصور على العقوبات الجنائيّة خاصة "الحدود" في الإسلام.

وهكذا فإنّ تصنيف المقاصد بحسب درجات الضّرورة لم تتطوّر حتى القرن الخامس الهجريّ، ثم وصلت نظريّة المقاصد برمّتها إلى ذروة نضوجها في القرن الثّامن الهجريّ (إذا استثنينا ما جرى من تطوّرات في القرن العشرين الميلاديّ).

---

(53) كما قال الأستاذ الدكتور أحمد الرّيسوني، محاورة شفهيّة، جدّة، تشرين الثّاني/نوفمبر 2006. أحالني الدكتور الريسوني على كتاب أبو الحسن الفيلسوف العامري: **الإعلام بمقاصد الإسلام**، تحرير أحمد غراب (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1967).

الفصل الثاني

أئمّـة المقاصد

في القرون الخامس إلى الثّامن الهجريّ

شهد القرن الخامس الهجريّ ولادة ما سمّاه عبد الله بن بيّه "فلسفة التشريع الإسلامي"[1]. لقد ظهر بحلول ذلك الوقت أنّ الأساليب الحرفيّة والوقوف عند ظواهر الفتاوى التي كانت سائدة من قبل ليست كافية للتّجاوب مع مسائل المعاملات في الحضارة المعقّدة التي وصلت إليها الأمّة. واستجابة للحاجات المتجدّدة فقد ظهرت نظريّة "المصلحة المرسلة"، وهي المصالح والمنافع التي ظهرت إليها الحاجة ولكن الفقيه لا يجد لها ذكراً مباشراً في الكتاب والسنّة. لقد ملأت تلك النظرية الفراغ الذي خلفته النّظرات الحرفيّة التقليدية، وأدّت بالتّالي إلى نظريّة مقاصد الشّريعة الإسلاميّة. وكان أهمّ الفقهاء الذين أسهموا أكبر إسهام في تطوير نظرية المقاصد ما بين القرنين الخامس والثّامن الهجريّين: أبو المعالي الجوينيّ، وأبو حامد الغزاليّ، والعزّ بن عبد السّلام، وشهاب الدّين القَرافيّ، وشمس الدّين ابن القيّم، وأهمّهم في هذا الشّأن كان أبو إسحاق الشّاطبيّ.

---

(1) محاورة شفهيّة مع الشّيخ ابن بيّه في مكّة، نيسان/إبريل، 2006.

الإمام الجوينيّ و "الحاجات العامّة"

كتب أبو المعالي الجوينيّ (توفّي عام 478هـ/ 1085م) كتابه "البرهان في أصول الفقه"، وكان أوّل دراسة تطرح نظريّة "درجات الضّرورة" بطريقة تشابه ما في أيدينا اليوم حول هذه النّظريّة. اقترح الجوينيّ خمسة مستويات كما يلي: "ما يتعلق بالضرورات، مثل القصاص، والقسم الثاني: ما يتعلق بالحاجة العامة، مثل الإجارات بين الناس، والقسم الثالث: من قبيل التحلي بالمكرمات والتخلي عن نقائضها، مثل الطهارات، والقسم الرابع: ينحصر في المندوبات، والقسم الخامس: هو ما لا يظهر له تعليل واضح ولا مقصد محدد، وهو نادر..."[2].

وكان ممّا اقترحه أنّ مقصود التشريع الإسلاميّ هو "عصمة عقائد النّاس وأرواحهم وعقولهم وعوراتهم ومالهم"[3].

وأرى والله أعلم أن كتاب الجوينيّ الآخر "غياث الأمم" هو إضافة مهمّة أخرى لنظريّة مقاصد الشّريعة، رغم أنّ الكتاب يتناول أموراً في السياسة الشرعية بشكل رئيسيّ. وفيه يُعْرِبُ عن خوفه من انقراض حَمَلَةِ الشريعة ونَقَلَةِ المذاهب في يوم من الأيام، ثم يفترض جدلا في الجزء الأخير من الكتاب أن هذا قد حدث فعلا، وبناء على هذا الافتراض الجدلي يبنى الجويني

---

(2) الجوينيّ، عبد الملك، **البرهان في أصول الفقه**، تحرير عبد العظيم الدّيب، الطبعة الرابعة (المنصورة: الوفاء، 1418 هـ/ 1998 م)، المجلّد الثّاني، ص 621، 622، 747.

(3) المصدر نفسه.

أحكامَ الشريعة في أبواب الفقه المختلفة على "الأصول القطعية"، و"المُحْكَمات التي لا يتطرقُ إليها تعارض الاحتمالاتِ وطرق التأويلات"، على حد تعبيره. وصرّح الجويني بأن هذه المحكمات هي "المقاصد" في أبواب الفقه، مثل مقصد التَرَاضي في معاملات البيع، ومقصد رَفْعِ ضَرَرِ المحتاجين في باب الزكاة، ومقصد التيسير في باب النَجاسات، وغيرها[4]. إنّ كتاب الجوينيّ "غياث الأمم" هو في نظري مقترح متكامل لتجديد وإعادة صياغة الفقه الإسلامي اعتماداً على المقاصد.

الإمام الغزاليّ و "ترتيب الضروريّات"

قام أبو حامد الغزّاليّ (توفّي عام 505هـ/ 111م)، وهو تلميذ الجوينيّ، بتطوير نظريّة أستاذه، وذلك كما ظهر في كتابه "المستصفى"، فقد رتّب الضروريّات التي طرحها الجوينيّ وفق التّرتيب التّالي: الدّين، ثم النفس، ثم العقل، ثم النّسل، ثم المال[5]. والغزاليّ هو الذي ابتكر مصطلح "الحفظ" في سياق كلامه عن الضّروريّات. ومع تفصيله في تحليل تلك الضّروريّات، فإنّ الغزّاليّ لم يعط حجيّة بالمعنى الأصولي لأيّ من المقاصد، بل ذهب إلى حدّ تسميتها "المصالح الموهومة"[6]. والسّبب فيما ذهب إليه الغزاليّ هو أنّ المقاصد قد استقرئت استقراء من كتاب

(4) المصدر نفسه، ص 446، 473، 494.

(5) الغزالي، **المستصفى**، ص 258.

(6) المصدر نفسه، 172.

الله، وليست من المنصوص عليه صراحة، كما هو الحال في الأدلة الشّرعيّة الأخرى ذات الحجية.

ومع ذلك فإنّ الغزاليّ استخدم المقاصد بكلّ وضوح لتكون أساساً تنبني عليه عدد من الأحكام. فقد كتب مثلاً يقول: "المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام: قسمٌ شهد الشرع لاعتبارها، وقسمٌ شهد لبطلانها، وقسمٌ لم يشهد الشرع لا لبطلانها ولا لاعتبارها. أما ما شهد الشرع لاعتبارها فهي حُجة، ويرجع حاصلها إلى القياس، وهو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع ... ومثاله حُكْمُنا أن كل ما أسكر من مشروبٍ أو مأكولٍ فيحرم، قياساً على الخمر، لأنها حرمَتْ لحفظِ العقل الذي هو مَناطُ التكليف ... ومقصودُ الشرعِ من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصولِ الخمسةِ فهو مصلحة، وكل ما يفوتُ هذه الأصول فهو مَفْسَدَة ودَفْعُها مصلحة"[7]. كما أنّ الغزاليّ اقترح "قاعدة" تقوم على تدرج الضروريّات كما طرحها هو، وهذا يتضمّن أنّ الأولويّة يجب أن تعطى للضروريّة التي هي أعلى في تدرّج الضروريّات من الضروريّة التي هي أدنى منها، وذلك إذا كانت الضروريّتان تؤدّيان إلى مضامين متعارضة في تطبيقاتهما[8].

---

(7) المصدر نفسه، 174.

(8) المصدر نفسه، 265.

عزّ الدّين بن عبد السّلام و "الحكمة من وراء الأحكام"

كتب عزّ الدّين بن عبد السّلام (توفّي عام 660هـ/ 1209م) كتابين صغيري الحجم يتّصلان بالمقاصد، من حيث تركيزهما على "الحكمة من وراء الأحكام"، وهذان الكتابان هما "مقاصد الصّلاة" و"مقاصد الصّوم"[9]. غير أنّ الإسهام الملموس في تطوير نظريّة المقاصد ظهر في كتابه حول المصالح: قواعد الأحكام في مصالح الأنام.

وممّا قام به عزّ الدّين بن عبد السّلام إلى جانب استقصائه الواسع لمفاهيم المصالح والمفاسد أنّه ربط الأحكام بمقاصدها والحكَم التي تكمن خلفها. وكان ممّا كتب مثلاً: "ومن تبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقادٌ أو عرفانٌ بأنّ هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإنْ لم يكن فيها نص ولا إجماع ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك"[10].

الإمام القَرافي و"أنواع تصرفات النبي ﷺ"

ظهرت إسهامات شهاب الدّين القَرافي (توفّي عام 684هـ/ 1285م) في نظريّة مقاصد الشّريعة في شكلها الذي هي عليه

---

(9) العزّ بن عبد السّلام، **مقاصد الصّوم**، تحرير إياد الطّبّاع، الطّبعة الثانية (بيروت: دار الفكر، 1995).

(10) العزّ بن عبد السّلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام** (بيروت: دار النشر، بدون تاريخ) المجلّد الثّاني، ص 160.

اليوم حينما فرّق بين مختلف الأفعال التي قام بها النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، بناء على "مراد" النبيّ صلى الله عليه وسلم نفسه. يقول القَرافيّ في كتابه "الفروق" :

> فرق بين تصرفه صلى الله عليه وسلم بالقضاء وتصرفه بالفتوى وهي التبليغ وبالإمامة . . . وتصرفاته بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة . . . فكل ما قاله أو فعله على سبيل التبليغ كان ذلك حكماً عاماً ... أما بعث الجيوش وصرف أموال بيت المال وتولية القضاة والولاة وقسمة الغنائم وعقد العهود، فتصرف فيها بطريق الإمامة دون غيرها[11].

وهكذا فإنّ القَرافيّ وسع معنى المقاصد فجعلها مرتبطة بالمقصود أو المراد الذي أراده النبيّ صلّى الله عليه وسلّم في أفعاله. وقد قام ابن عاشور (توفّي عام 1976م) بجعل "فروق" القرافي التي ذكرناها جزءاً من تعريفه للمقاصد،[12] كما سيأتي.

وكتب القَرافيّ كذلك حول "فتح الذرائع لتحقيق المصالح"، وهذا توسيع آخر مهمّ لنظريّة مقاصد الشّريعة، فقال إنّ الوسائل التي تؤدّي إلى المفاسد يجب سدها، والوسائل التي تؤدّي إلى المصالح يجب فتحها[13]. وهكذا فإنّ القرافيّ لم يحصر نفسه في

---

(11) شهاب الدّين القرافي، **الفروق (مع هوامشه)**، تحرير خالد منصور (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1998) المجلّد الأوّل، ص 357.

(12) ابن عاشور، **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، ص.ص 100.

(13) القرافي، **الذخيرة**، المجلّد الأوّل، ص 153. القرافي، **الفرقان (مع هوامشه)**، المجلّد الثاني، ص 60.

الجانب السلبيّ من "سدّ الذّرائع"، كما سوف ترى بالتفصيل لاحقاً.

الإمام ابن القيّم و "حقيقة الشّريعة"

كان شمس الدّين بن القيّم (توفّي عام 748هـ/ 1347م) تلميذاً لشيخ الإسلام أحمد ابن تيميّة (توفّي عام 728هـ/ 1328م)، ويمكننا أن نستنبط أن إسهامه في نظريّة المقاصد كان أولاً من خلال دراسة ناقدة مفصّلة لما سمّاه "الحيل الفقهيّة"، التي تقوم على حقيقة أنّ هذه الحيل تتعارض مع المقاصد. فالحيلة هي عقد محرّم، كالرّبا أو الرّشوة، وإن كان شكلها شرعيّاً، حيث تأخذ مثلاً شكل بيع أو منحة أو غير ذلك. كتب ابن القيّم:

> مما يدل على بُطْلان الِحيَل وتحريمها أن الله تعالى إنما أوجبَ الواجبات وحرمَ المحرمات لِمَا تتضمن من مصالِحِ عِبادِه في معاشهم ومعادهم ...فإذا احتالَ العبد على تحليلَ ما حرم الله وإسقاط ما فرض الله وتعطيل ما شرع الله، كان ساعياً في دين الله بالفساد من وجوه: أحدُها إبطالُها ما في الأمر المحتال عليه من حكمة الشارع، ونقضُ حكمته فيه ومناقضتُهُ له، والثاني أن الأمر المحتال به ليس له عندَه حقيقة ولا هو مقصود، بل هو ظاهر المشروع، فالمشروع ليس مقصوداً له، والمقصودُ له هو المحرمُ نفسُه، وهذا ظاهرٌ كل الظهور فيما يقصد الشارع. فإن المرابي مثلاً مقصوده الربا المحرم، وصورة البيع الجائز غيُر مقصودة له، وكذلك المتحيّل على إسقاط الفرائض بتمليك ماله لمن لا يَهَبُهُ درهما واحداً، حقيقةُ مقصودِهِ إسقاطُ الفرض، وظاهر

الهبة المشروعة غير مقصودة له ... فإن الشريعة للقلوب بمنْزلة الغذاء والدواء للأبدان، وإنما ذلك بحقائقها لا بأسمائها وصُوَرِها.

ولخّص ابن القيّم طريقته الفقهيّة بأنّها مبنيّة على "الحكمة ومصلحة البشر" وذلك ما نراه في العبارات القوّيّة التالية:

الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها، ومصلحة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل[14].

هذه الفقرة التي اقتبسناها هنا تمثّل في رأيي "قاعدة" من أهم القواعد التي تعين على فهم طبيعة التشريع الإسلاميّ. فهنا نجد مقاصد الشّريعة قد أخذت مكانها الصّحيح، بوصفها "المبنى والأساس"، أو بوصفها فلسفة التشريع برمّته، بالتعبير المعاصر. وهذا ما عبر عنه الإمام الشّاطبيّ بعبارات واضحة قوية.

الإمام الشّاطبيّ والنظر إلى المقاصد على أنّها "من أصول الشّريعة"

كانت المصطلحات المقاصدية التي استخدمها أبو إسحاق الشّاطبيّ (توفّي عام 790هـ/ 1388م) هي عموماً نفس مصطلحات

(14) شمس الدّين بن القيّم، **إعلام الموقّعين**، تحرير طه عبد الرؤوف سعد (بيروت: دار الجيل، 1973)، المجلّد الأوّل، ص 333.

الجوينيّ وتلميذه الغزالي. غير أنّني أعتقد أنّ كتابه "الموافقات في أصول الشّريعة" نقل نظريّة مقاصد الشّريعة ثلاث نقلات مهمّة:

أ - أولاً: من "المصالح المرسلة" إلى "أصول الشّريعة"

كانت المقاصد قبل كتاب "الموافقات" للشّاطبيّ تعتبر جزء من "المصالح المرسلة"، ولم ينظر إليها مطلقاً على أنّها من "الأصول" بحدّ ذاتها، وليست فرعاً من غيرها من الأصول، وهو ما أشرنا إليه فيما سبق. فقد افتتح الشّاطبيّ الجزء الخاصّ بالمقاصد من ضمن كتابه "الموافقات" بآيات من القرآن الكريم يقصد منها إثبات أنّ لله غايات في خلقه، وفي إرساله الرّسل، وفي ما أنزله من شريعة،[15] ثم اعتبر المقاصد "أصول الدّين وقواعد الشّريعة وكلّيّات الملّة"[16].

ب - ثانياً: من "الحكمة من وراء الأحكام" إلى "قواعد الأحكام"

اعتمد الشّاطبيّ على فكرة أولويّة المقاصد وعمومها ليصل إلى أنّ "الكلّيّات"، خاصة الضّروريّات، لا يمكن أن تحكم عليها الأحكام الجزئيّة[17]. لقد كان هذا المبدأ نقلة حاسمة من الأصول التقليديّة، حتّى ضمن المذهب المالكيّ الذي هو مذهب

(15) الشّاطبيّ، **الموافقات**، المجلّد الثاني، ص 6.
(16) المصدر نفسه، المجلّد الثاني، ص 25.
(17) المصدر نفسه، المجلّد الثاني، ص 61.

الشّاطبيّ، لأنّ المذهب المذكور يعطي الأولويّة دوماً للدليل الخاصّ فوق الدليل العام[18]. بل وجعل الشّاطبيّ معرفة المقاصد شرطاً لازماً لسلامة الاجتهاد على كل مستوى[19].

ج - ثالثاً: من "الظنّيّة" إلى "القطعيّة":

قام الشاطبيّ من أجل دعم المكانة الجديدة التي أولاها مقاصد الشّريعة بين أصول الشّريعة - قام بافتتاح كتابه حول المقاصد بإيراد الحجج على "قطعيّة" الاستقراء، وهو المنهج الذي تبنّاه في التوصّل إلى المقاصد مبدئياً، وذلك بناء على عدد كبير من الأدلّة التي ناقشها[20]. وكانت هذه أيضاً نقلة منهجية تختلف عن المناهج السابقة المبنيّة على الفلسفة اليونانيّة، والتي كانت دائماً ما تذكّر بظنّيّة الاستقراء. لقد أصبح كتاب الشّاطبيّ هو المرجع في مقاصد الشريعة بين أيدي العلماء حتّى القرن العشرين، غير أنّ اقتراحه أن تصبح المقاصد هي أساس الشّريعة لم يلاقِ نفس القبول الواسع.

(18) الرّيسوني، **نظريّة المقاصد**، ص 169.

(19) الشّاطبي، **الموافقات**، المجلد الرّابع، ص 229.

(20) المصدر نفسه، المجلّد الثاني، ص 6.

الفصل الثالث

دور المقاصد في التجديد الإسلامي المعاصر

تُعَدُّ مقاصد الشّريعة اليوم من أهمّ الوسائل التي يعتمد عليها الفكر الإسلامي السّاعي إلى الإصلاح والتّجديد. لا شكّ أنّ هناك محاولات يبرزها الإعلام، خاصة الغربي منه، تتبنى اتجاهاً نقدياً يسعى إلى ما يسمونه "الإصلاح" في التشريع الإسلاميّ، سواء للشعوب المسلمة أو للأقلّيّات الإسلاميّة على حد سواء. غير أنّ هذه المحاولات كثيراً ما تكون وكأنّها تريد "تكييف" الإسلام نفسه وكذلك تكييف المسلمين ليتوافقوا مع نظام عقليّ واجتماعيّ بل وسياسي ما، هو أبعد ما يكون عن الإسلام ومصالح المسلمين. إنّ دور مقاصد الشّريعة في هذا السّياق دور إيجابيّ، فهي فلسفة للتشريع يمكن أن تكون ركيزة للتجديد، إلا أنها نشأت في إطار العلوم الإسلامية نفسها، وتتمحور حول العقل الإسلاميّ والمنطق الإسلامي في فهم الكون والحياة. وسوف نحاول أن نبين المقصود من هذا من خلال المقاطع التّالية، والتي تنظر إلى هذا الموضوع من وجهات مختلفة.

فسوف نقدّم -أولاً- عرضاً للفكر الإسلامي المعاصر في مجال المقاصد بوصفها مشروعاً "للتنمية" و"حقوق الإنسان"، بحسب المصطلحات الحديثة. ثمّ نقدّم -ثانياً- عرضاً للمقاصد

بوصفها منهجاً لتجديد محمود ومطلوب في مجال الفقه الإسلاميّ، خاصة فيما يتعلق بالفكرة المهمّة حول التفريق بين الغايات والوسائل. ونقدّم -ثالثاً- توضيحاً لأهمّيّة المقاصد في تجديد فهم القرآن والسنّة، ثمّ نبحث في منهج الاجتهاد الذي يعتمد "فتح الذرائع" في مقابل الموقف التقليديّ الدّاعي إلى الاقتصار على "سدّ الذّرائع"، ورابعاً وأخيراً نقدّم المقاصد كأرضيّة مشتركة بين مختلف مذاهب الفقه الإسلاميّ، وكذلك بوصفها أرضية للحوار بين الأديان.

مقاصد الشريعة مشروعاً للتنمية وحقوق الإنسان

كان من جملة ما أسهم به الفقهاء والمفكّرون المعاصرون هو اعتماد مصطلحات في علم المقاصد نابعة من المصطلحات الحديثة. هذا على الرّغم من رفض بعضهم لفكرة "المعاصرة" في مصطلحات مقاصد الشّريعة(1). لنورد فيما يلي بعضاً من تلك الإسهامات.

كانت البحوث القديمة في المقاصد تجعل من "حفظ النّسل" أحد الضروريّات التي تهدف الشّريعة الإسلاميّة إلى تحقيقها. لقد ظهر هذا منذ أن ذكر العامريّ في ثنايا محاولته المبكرة في التنظير للعقوبات في الإسلام حين تحدث عن "مزجرة هتك الستر"(2)، كما مر سابقاً. وجاء من بعده الإمام الجوينيّ فطوّر

---

(1) مثلاً: الشيخ علي جمعة، مفتي الديار المصريّة في حوار شفهي معه بالقاهرة، كانون الأول/ ديسمبر، 2005.

(2) العامري، **الإعلام**، ص 125.

كلام من سبقه حول "المزاجر" إلى ما يمكن أن نطلق عليه "نظريّة في العصمة"، أي عصمة النفوس والأموال، كما مر. فالعقوبة الواقعة على من يخدش الحياء تقع عند الجويني ضمن "عصمة الفروج"[3]. أمّا مصطلح "حفظ النّسل" فهو من وضع الإمام الغزاليّ، حيث جعله أحد مقاصد الشّريعة الإسلاميّة على مستوى الضّروريّات[4]. وتبنّى الشّاطبيّ مصطلح الغزالي، وهو ما بينّاه في موضعه.

الشاهد هنا أنّه بحلول القرن العشرين أخذ العلماء، ولاسيما من اهتم منهم بموضوع مقاصد الشّريعة، بتطوير مصطلح "حفظ النّسل" ليكون جزءً من نظريّة حول "صيانة العائلة" أو "حفظ الأسرة". فها هو ابن عاشور مثلاً يجعل من "مقاصد العائلة" باباً مستقلاً بذاته في كتابه مقاصد الشّريعة الإسلاميّة. وقد يميل بعض الباحثين إلى اعتبار إسهام ابن عاشور نوعاً من إعادة صياغة "حفظ النّسل" بعبارات جديدة، وقد يَعُدُّها آخرون نظريّة جديدة تحلّ محلّ النظريّة القديمة. وأياً ما كان الأمر فإنّ من الواضح أنّ إسهام ابن عاشور فتح الطّريق للعلماء بعده ليدفعوا بنظريّة المقاصد إلى آفاق جديدة، مثل الشيخ القرضاوي الذي أدخل "تكوين الأسرة الصالحة" في مقاصد الشريعة الإسلامية بشكل مباشر، وعَكَسَ ذلك المصطلح رؤية للمجتمع تظهر فيها الأسرة على أنها وحدةُ بنائه الأساسية، وهذا لا يعني أن تُلغى "مزجرة

(3) الجويني، **البرهان**، المجلّد الثاني، ص 747.
(4) الغزالي، **المستصفى**، ص 258.

هتك الستر" أو تسقط "عصمة الفروج" أو يُتناسى "حفظ النسل"، وإنما يعني أن يكون تحقيق هذه المصالح الفردية والجماعية جزء ونتيجة لبناء الأسرة وفي إطارها، وهو أَوْلَى. ولا يخفَى أن إعطاء هذه الأولوية لمصلحة الأسرة يعززُ من حقوقِ المرأة المسلمة -والتي تحتاج إلى دعم إذا ما استقرَيْنا الواقعَ المعاصر- وحقوقِ الأولاد الذين هم مستقبل الأمة، ويحميهم جميعاً من التعسف والبخس. وهذه المرونة في تطوير المصطلح المقاصدي تُوظف الشريعة في خدمة قضايا الأمة المعاصرة.

فتوجّه نظريّة المقاصد بعد ابن عاشور ليس هو توجّه العامري الذي يرى تحقيق المصالح في إطار من "العقوبات"، ولا مفهوم الغزّاليّ الذي يركّز على "الحفظ" أي الوقاية من الضرر أو المفاسد، وإنّما تتوجّه النظريّة الجديدة نحو "القيم" و"الأنظمة"، وهذان من مصطلحات ابن عاشور[5]. ولكن بعض العلماء المعاصرين يعارضون إدخال مفاهيم جديدة، مثل العدالة والحرّيّة، في مقاصد الشّريعة، فهم يفضّلون أن يروا هذه المعاني متضمّنة في النظريّة القديمة و"تجري فيها جري الماء في الورد"[6]. غير أنّني لا أرى داعياً لهذه المخاوف من تطوير نظريّة المقاصد كما تتطور كل النظريات والمصطلحات البشرية في العلوم المختلفة.

---

(5) ابن عاشور، الطاهر، **أصول النّظام الاجتماعيّ في الإسلام**، تحرير محمّد الطاهر المساوي (عمّان: دار النّفائس، 2001)، ص 206.

(6) مثلاً الشّيخ علي جمعة، مفتي الديار المصريّة (محاورة شفهيّة، القاهرة، مصر، كانون الأوّل/ ديسمبر، 2005).

وموضوع "حفظ العقل" كذلك، كان إلى عهد قريب مقصوراً على تحريم المسكرات في الإسلام، وهو مهم بالطبع. إلا أنه بالإضافة إلى ذلك فإن هذا المصطلح يتطوّر في زماننا ليشمل "إشاعة التّفكير العلميّ"، و"السّفر في طلب العلم"، و"مكافحة روح القطيع"، و"التغلّب على هجرة العقول في المجتمعات الإسلامية"[7].

كذلك في موضوع "حفظ العرض" و"حفظ النفس"، فكان هذان المصطلحان يصنفان في مستوى الضّروريّات ضمن مصطلحات الغزاليّ والشّاطبيّ. وقبلهما كان قد سبق الحديث عن العقوبة المترتّبة على "هتك العرض" في مصطلح العامريّ، كما طرح الجوينيّ مصطلح "عصمة الأنفس". وقد احتلّ مفهوم "حفظ العرض" مكانه الجوهريّ لدى العرب حتّى قبل ظهور الإسلام. فهذا عنترة، الشاعر الجاهليّ المعروف، يتحدّث في شعره عن قتاله ابني ضمضمة دفاعاً عن عرضه.

ولقد خشيتُ بأنْ أموتَ ولم تدرْ

للحربِ دائرةٌ على ابْنَي ضَمْضَمِ

الشاتِمَيْ عِرْضِي ولم أشْتِمْهُما

والناذِرَيْنِ إذا لَمَ القَهما دَمي

(7) جاسر عودة، **فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشّرعيّة بمقاصدها** (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، 2006)، ص 20.

وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه:

سأَمنَحُ مالي كُل مَنْ جَاءَ طالبا

وأجعله وقفا على القرض والفرض

فإِمّا كَرِيْمٌ صُنْتُ بالمالِ عِرْضَهُ

وإِمّا لئيمٌ صُنْتُ عَنْ لؤمِهِ عِرْضِي

وقال حسان بن ثابت رضي الله عنه في نفس المعنى:

أصونُ عِرضي بمالي لا أدنسهُ

لا بَارَكَ اللهُ بعدَ العِرْضِ في المالِ

ثم يبيّن الرّسول ﷺ أنّ "كل المسلم على المسلم حرام: دَمُهُ وعِرْضُهُ ومالُه"[8]. غير أنّ مصطلح "حفظ العرض" بدأ يحلّ محلّه في البحث المقاصدي المعاصر مصطلح "حفظ الكرامة الإنسانيّة"، بل و"حفظ حقوق الإنسان"، على حد تعبير عدد من المعاصرين، ليكون هذا مقصداً من مقاصد الشريعة الإسلاميّة في حد ذاته[9].

---

(8) البخاري، **الصحيح**، المجلّد الأول، ص 37.

(9) يوسف القرضاوي، **مدخل لدراسة الشّريعة الإسلاميّة** (القاهرة: وهبة، 1997) ص 101، عطيّة، **نحو تفعيل مقاصد الشّريعة**، ص 170، أحمد الرّيسوني، محمّد الزّحيليّ، ومحمّد الشّبير، "مقاصد الشّريعة محور حقوق الإنسان"، كتاب الأمّة، عدد 87 (2002)، محمّد العوّا، **الفقه الإسلاميّ في طريق التّجديد** (القاهرة: المكتب الإسلاميّ، 1998)، ص 195.

ونجد سجالاً غير قليل حول توافق حقوق الإنسان مع الإسلام، سواء على مستوى الباحثين المسلمين أو غير المسلمين[10]. وقد صدر الإعلان الإسلاميّ العالميّ لحقوق الإنسان في عام 1981م؛ حيث أصدره عدد كبير من العلماء يمثّلون مختلف الاتّجاهات الإسلاميّة، وكان إصداره من خلال اليونسكو. واعتمد الإعلان المذكور بالأساس على نصوص من الكتاب والسنّة، كما بينّ محرّروه في قسم المراجع، ويلاحظ أنّ الحقوق التي يحتويها تشمل بشكل عام كلّ الحقوق المذكورة في الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، بما في ذلك حقّ الحياة، والحريّة، والمساواة، والعدالة، والمحاكمة العادلة، ومنع التعذيب، وحقّ اللجوء، وحرّيّة العقيدة والتعبير، وحرّيّة التجمع، والحق في التعليم، وحرّيّة التنقل[11].

غير أنّ بعض أعضاء المفوّضيّة العليا لحقوق الإنسان التّابعة للأمم المتّحدة قد أبدوا قلقهم حول الإعلان الإسلاميّ لحقوق الإنسان لأنّه -على حد قولهم- "يهدّد بشكل كبير الإجماع ما بين كلّ الثقافات الذي تبلور في المفردات التي أعلن بموجبها الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان."[12] هذا بينما صرّح أعضاء

---

(10) محمّد عثمان صالح، "الإسلام نظام شامل لحماية وتعزيز حقوق الإنسان" (بحث قدّم في المؤتمر الدولي للإسلام وحقوق الإنسان، الخرطوم، 2006).

(11) جامعة تورنتو مكتبة الحقوق بورا لاسكن، **الحماية الدولية لحقوق الإنسان** International Protection of Human Rights (2004 [إحالة في 15 كانون الثاني/ يناير 2005])؛ متوفر في موقع:

آخرون بأنّ الإعلان الإسلاميّ لحقوق الإنسان "يضيف جوانب جديدة إيجابيّة لحقوق الإنسان، لأنّه، بخلاف الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، يعطي لهذه الحقوق بعداً إلهيّاً، وهذا ممّا يضيف دوافع أخلاقيّة لتبنّي هذه الحقوق."[13] إنّ التوجّه المقاصديّ لحقوق الإنسان يدعم هذه الفكرة الأخيرة، ويأخذ بعين الاعتبار قلق الفريق الأوّل، خاصّة إذا أردنا لمصطلحات المقاصد أن تصبح عصريّة، وأن تقوم بدور أكثر جذريّة في التفكير القانونيّ الدولي. ولا شكّ أنّ موضوع علاقة حقوق الإنسان ومقاصد الشّريعة ينتظر بحوثاً أكثر حتّى تحلّ نقاط الخلاف التي يرى بعض الباحثين وجودها على مستوى التطبيق[14].

كذلك، فإنّ مصطلح "حفظ الدّين" الذي استخدمه الغزاليّ والشّاطبيّ كان له جذوره في حديث العامريّ عن "مزجرة خلع

---

http://www.law.unhchr.cah/Huridocda/Huridoca.nsf/(Sybol)/E.CN.4.Sub.2.2003.NGO.15.En.

(12) لجنة الأمم المتّحدة العليا لحقوق الإنسان، قضايا محدّدة في حقوق الإنسان Specific Human Rights Issues (تموز/ يوليه، 2003 [إحالة في الأول من شباط/ فبراير، 2005])؛ متوفّر في موقع:
http://www.unhchr.cah/Huridoca.nsf/(Symbol)/E.CN.4.Sub.2.2003.NGO.15.En.

(13) المصدر نفسه.

(14) صالح، "الإسلام هو نظام شامل لحماية وتعزيز حقوق الإنسان." مراد هوفمان، **الإسلام عام ألفين**، الطبعة الأولى (القاهرة: مكتبة الشّروق، 1995) ص 56.

البيضة"، أي العقوبة المترتّبة على الارتداد عن الدّين الحقّ[15].
غير أنّ نفس النّظريّة أعيد فهمها في العصر الحديث بشكل مغاير تماماً، فقد استخدم الآن مصطلح "حريّة الاعتقادات"، وهو مصطلح ابن عاشور،[16] أو "حرّيّة العقيدة" في مصطلح باحثين معاصرين آخرين[17]. ويعتمد العلماء المؤيدون لحرية الاعتقاد بالمعنى المعاصر على عموم آية "لا إكراه في الدّين"،[18] لكونها مبدأً رئيسيّاً أقوى من مفهوم "حدّ الرّدّة"، الذي شاع في الفقه التقليدي في سياق "حفظ الدّين" عقوبة لمن يغير المعتقد ولو لم يقترف مع ذلك جريمة أخرى. ونرى -تاريخياً- أنّ قضية "حد الردّة" قد أُسيىء تطبيقها كثيراً، وأُسيء استخدامها لأغراض السياسيين المتسلطين، ولعلنا اليوم بفضل مقاصد الشّريعة أن نستبدلها بالمفهوم الأصلي أنه "لا إكراه في الدين"، والموضوع بالقطع يحتاج إلى بحث!

وأخيراً، فإنّ مصطلح "حفظ المال" كما ورد عند الغزاليّ، والذي يوازي عبارة العامريّ عن مزجرة أخذ المال أو عقوبة السّرقة، وحديث الجوينيّ عن "عصمة الأموال"، كلّها قد

---

(15) العامري، **الإعلام**، ص 125.

(16) ابن عاشور، **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، ص 292.

(17) عطيّة، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، ص 171، الريسوني، الزّحيلي، والشبير، "حقوق الإنسان محور مقاصد الشّريعة."

(18) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 256. إنّني أفهم من "لا إكراه في الدّين" أنّه لا يجوز الإكراه في أي أمر من أمور الدّين، وليس في الدين عموماً فحسب، (كما هو الأمر في ترجمة يوسف علي وبيكثول).

تطوّرت مؤخراً لتتماشى مع المصطلحات السّائدة في هذا العصر في المجال الاقتصاديّ والاجتماعيّ، فنرى مثلاً مصطلحات في الكتابات عن مقاصد الشريعة مثل: تحقيق التكافل والتعادل والتقريب بين الطبقات، بالإضافة إلى ما يحفظ أموال الأفراد من الاعتداء والغصب وتحريم الربا، وهو المفهوم الأصلي[19]. مثل هذا التطوّر يوفّر الفرصة لجعل مقاصد الشّريعة تعمل على تشجيع النموّ الاقتصاديّ الاجتماعي، وهو أمرُ تحتاج إليه أكثر البلاد ذات الأكثريّة المسلمة بإلحاح، كما أنّه يقدّم نوعاً من "البديل الإسلاميّ" في مجال الاستثمار، وهو بديل يلاقي الآن رواجاً واسعاً، حتّى في الدّول ذات الأغلبيات الغير مسلمة، خاصة في ظل الأزمة الاقتصادية العالمية الأخيرة.

"التنمية البشريّة" هي مفهوم التنمية الذي يتبنّاه تقرير الأمم المتّحدة بهذا الخصوص، وهو المفهوم الأكثر شمولاً من مفهوم التنمية الاقتصاديّة الصرفة. وحسب أحدث تقارير برنامجُ الأممِ المتحدةِ الإنْمائي، فإنّ أكثر الدّول ذات الأغلبيّة المسلمة يأتي ترتيبها أقلَّ من المستوى "المتقدم" بحسب "مؤشّر التنمية البشريّة". ويقوم هذا المؤشّر على حساب مستنبط من أكثر من مائتي مؤشّر، بما في ذلك مقاييس المشاركة السياسيّة، وقلة نسبة الأمية، ونسبة الالتحاق بالمدارس والجامعات، وطول العمر المتوقّع، وتوفّر الماء النّظيف، وقلة نسبة البطالة، ومستوى

(19) قطُّب سانو، **قراءة معرفيّة في الفكر الأصولي**، الطبعة الأولى (كوالا لامبور: دار التجديد، 2005) ص 157.

المعيشة، ومقاييس للعدالة الاجتماعية. غير أنّ بعض الدّول ذات الأغلبيّة المسلمة، وخاصّة دول النّفط الغنيّة، يظهر عندها مقدار من المفارقات، كما يظهر في تقارير الأمم المتّحدة المذكورة، بين مستويات الدّخل القوميّ ومقاييس العدالة الاجتماعية، خاصة مشاركة النّساء في الحياة العامة والمشاركة الاقتصاديّة[20].

وإلى جانب الأقليّات المسلمة التي تعيش في الدّول المتقدّمة، فإنّ بعض الدّول ذات الأكثريّة المسلمة جرى تقويم درجتها ضمن مجموعة "الدول ذات التنمية المرتفعة"، ومنها بروناي، وقطر، والإمارات العربيّة المتّحدة. غير أنّ المجموعات التي ذكرناها لا تمثّل بمجموعها إلّا أقلّ من واحد بالمئة من مجموع المسلمين. ويقع كذلك عند أخفض درجات مؤشّر التنمية البشريّة دول من أمثال اليمن ونيجيريا وموريتانيا وجيبوتي وجامبيا والسينغال وغينيا وساحل العاج ومالي والنيجر (وتشكّل هذه الدّول بمجموعها حوالي عشرة في المئة من عدد المسلمين).

وأقترح أن نجعل من "مؤشّر التنمية البشريّة" مقياساً لمدى تحقق "المصالح العامة" في عصرنا، بحيث تقصد الشّريعة إلى تحقيق مستوى طيّب على هذا المؤشّر من خلال أحكام المعاملات المختلفة. ومثل هذا المفهوم لمقاصد الأحكام الشّرعية يجعل بالإمكان قياس تحققها في الواقع قياساً علميّاً مبنيّاً

---

(20) برنامج الأمم المتّحدة للتطوير، **التقرير السّنويّ 2004** (2004 [إحالة في الخامس من شباط / فبراير، 2005]؛ متوفر في موقع:
http://www.undp.org/annualreports/2004/english.

على معايير علميّة. وإننا بحاجة إلى بحوث أكثر في مجال التنمية البشريّة من منظور مقاصد الشّريعة، تماماً كما ذكرنا عن مجال حقوق الإنسان. إلّا أنّنا نقول هنا إنّ تطوّر مفهوم "مقاصد التشريع الإسلاميّ" ليشمل أهدافاً للتنمية البشريّة من منظور إسلامي، يمنح أساساً متيناً لنهضة العالم الإسلاميّ، بدلاً من بقائهم في ذيل الأمم المتحضرة وتابعين لها حتى في مفهوم التنمية والتقدم[21].

المقاصد أساساً لاجتهاد الجديد

هناك فرق في أصول الفقه الإسلامي بين ما يسمى بتعارض أو اختلاف الأدلّة (أي الآيات أو الأحاديث) وبين تناقضها،[22] إذ يعرّف التناقض على أنّه نتيجة منطقيّة لتقاسم الصّدق والكذب، أو وجود الصواب أو البطلان في نفس القضية دون احتمال ثالث[23].

أمّا التعارض أو الاختلاف بين الأدلّة فإنّه يعرّف على أنّه

(21) محمّد شاكر الشّريف، **حقيقة الدّيمقراطيّة** (الرّياض: دار الوطن، 1992) ص 3، محمّد علي مفتي، **نقد الجذور الفكريّة للدّيمقراطيّة الغربيّة** (الرّياض: المنتدى الإسلاميّ ومجلّة البيان، 2002)، ص 91.

(22) الغزالي، **المستصفى في أصول الفقه**، ص 279، الشّاطبيّ، **الموافقات**، المجلّد الرّابع، ص 129، ابن تيميّة، **كتب ورسائل وفتوى**، تحرير عبد الرّحمن النّجدي، الطّبعة الثّانية (الرّياض: مكتبة ابن تيميّة، بدون تاريخ)، المجلّد التاسع عشر، ص 131.

(23) الغزالي، **مقاصد الفلاسفة** (القاهرة: دار المعارف، 1961)، ص 62.

"تعارض في ذهن المجتهد لا في نفس الأمر."[24] وهذا يعني أنّه حينما يرد على المجتهد دليلان (من الكتاب أو السنّة) متعارضان في ظاهرهما، فإنّ هذا لا يعني أنّهما متناقضان بشكل حقيقيّ غير قابل للحلّ. فقد يكون التعارض في فهم الفقيه بحيث يظهر الدليلان وكأنّهما غير قابلين للتوفيق نظراً لقصور في فهم الحديث، رغم أن هناك احتمال أكثر وروداً، وهو وجود نقص في المعلومات الواردة في الرواية عن التوقيت أو الظّروف أو المكان الذي ورد فيه النصّ، وهذه العوامل لها أثر كبير في الفهم والتطبيق[25].

غير أنّه قد يتبيّن من خلال التحقيق أنّ أحد الحديثين "المتعارضين" لم يرد بطريق صحيح، وهكذا تزول المشكلة بعد أن نبقى مع حديث واحد صحيح، وهو ما يطلق عليه الفقهاء "الترجيح". ولكن الترجيح كثيراً ما دخلت فيه عوامل غير حيادية. مثال ذلك أنّ أبا هريرة روى، كما أخرج أحمد عن أبي حسان، أن رجلين دخلا على عائشة فقالا: " إن أبا هريرة يحدّث أن نبي الله صلى الله عليه وسلم كان يقول: إنما الطِيَرة في المرأة والدابة والدار"[26]. غير أنّ عائشة رضي الله عنها قالت: "والذي أنزل القرآن على أبي القاسم ما هكذا كان يقول،

---

(24) ابن تيميّة، **كتب ورسائل وفتوى**، المجلّد التّاسع عشر، ص 131.

(25) عبد العزيز البخاري، **كشف الأسرار** (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1997)، المجلّد الثالث، ص 77.

(26) البخاري، **الصحيح**، ص 69.

ولكن كان نبي الله صلى الله عليه وسلم يقول: كان أهل الجاهلية يقولون: إنما الطيرة في المرأة والدار والدابة"[27]. فهذان الحديثان الصّحيحان يبدوان متعارضين، ولكن الملفت للنّظر أنّ أكثر الشرّاح ردّوا حديث عائشة، هذا مع أنّ هناك أحاديث أخرى صحيحة تدعمه، كالذي رواه معاوية بن حكيم عن عمه مِخْمَر بن معاوية أنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لا شؤم وقد يكون اليُمْن في المرأة والفرس والدابة، ورغم استشهادها للمعنى بالآية من سورة الحديد: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مِّن قَبۡلِ أَن نَّبۡرَأَهَآۚ﴾ [الحَديد: 22][28]. ولكننا نجد ابن الجوزي يعلق: "هذا رد لصريح خبرٍ رواته ثقات"، رغم أن خبَرها نفسه حديث صريح رواته ثقات، أليس كذلك؟ ويُؤخذ على أبي بكر بن العربي وصفه لقولها - رضي الله عنها - بأنه "قول ساقط"، فلا ينبغي هذا القول لإمام مثله في حق أم المؤمنين عائشة![29] والغرض من عرضنا لهذا المثال إظهار تأثير القناعات الشخصية في عمليّة "إزالة التعارض".

ولكن أغلب أحوال التعارض رأى فيه الفقهاء أنّ إحدى الآيتين أو أحد الحديثين منسوخ، أي لاغي الأثر. وهذا النسخ

---

(27) المصدر نفسه.

(28) عودة، **فقه المقاصد**، ص 106.

(29) أبو بكر المالكي بن العربي، **عارضة الأحوذي** (القاهرة: دار الوحي المحمّدي، بدون تاريخ)، المجلّد العاشر، ص 264.

ثبت -عندهم- بمجرد ثبوت أنّ أحد النصّين حدث قبل الآخر تاريخيّاً، فالتعارض بينهما يحل بأن ينسخ المتأخّر المتقدّم. أي أنّه حينما ترد آيتان فإنّ الآية التي أوحيت متأخّرة في الترتيب الزمني تُعَـدُّ ناسخة، والآية التي أوحيت قبلها منسوخة. وهكذا في الحديث الشريف، فحينما يعرف الفقيه تاريخ حديثين بينهما تعارض -في نظره- بطريقة من طرق استنباط التواريخ، فإنّ الحديث المتأخر يكون ناسخاً لكلّ ما "يعارضه" ممّا سبقه في الزّمان. ولهذا، فإنّ عدداً كبيراً من الأدلّة التي لا غبار عليها سنداً ومتناً -أي في نقلها عن الرواة وفي معناها- قد تُرِك الاستدلال بها، لأنّ بعض الفقهاء لم يستطيعوا أن يجمعوا بينها في نسق متماسك وضمن إطار مقبول.

وليس هناك في كلام النبي صلى الله عليه وسلم نفسه، كما هو معروف اليوم في كل مدونات الحديث في مختلف مدارسه ومذاهبه- ليس هناك ما يدعم نظرية النّسخ كما وردت في كلام الفقهاء .فقد قمت بدراسة مسحيّة لجذر الكلمة (نَ سَ خَ) وكلّ مشتقاته المحتملة في عدد كبير من كتب الحديث المعروفة اليوم، بما في ذلك البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وأبي داوود وابن ماجة وأحمد ومالك والدارمي والمستدرك وابن حبّان وابن خزيمة والبيهقي والدارقطني وابن أبي شيبة وعبد الرزاق، فلم أجد حديثاً واحداً صحيحاً أو حسناً مرفوعاً إلى النبيّ صلّى الله عليه وسلّم يحتوي على أيّ من هذه المشتقّات. وإنّما وجدت حوالي أربعين حالة من "النّسخ" وردت في هذه الكتب، كلّها ترجع إلى رأي أحد الرّواة أو الشرّاح في تفسير "التعارض"،

وليس إلى نفس نصّ الحديث الشّريف. ونجد موضوع النّسخ بارزاً في تعليقات الصّحابة وغيرهم على الحديث الشّريف، ولكنه في الغالب بمعنى "التخصيص" أي أنهم يفسّرون حالات التعارض على أن إحدى الحديثيين "حالة خاصة" من المبدأ الذي ينص عليه الحديث الآخر، وليس النسخ بمعنى الإلغاء. ونرى كذلك أنّ كتب التفسير التقليديّة لا تثبت من القرآن نظرية النّسخ أي الإلغاء للأحكام السابقة بأحكام لاحقة، ذلك أنّ الآيات المحددة التي ادعي فيها النسخ غالباً ما خضعت لآراء متباينة[30].

وهذا مثال يكشف مدى تفشي القول بالنسخ دون دليل، وهو الآية الخامسة من سورة التّوبة، والتي صار يطلق عليها اسم "آية السّيف". تقول الآية: "فإذا انسلخ الأشهرُ الحرامُ فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كلّ مرصد"[31]. وحينما نعود إلى مناسبة نزول الآية نجدها أنزلت في السّنة التّاسعة من الهجرة، حينما حدثت حرب بين المسلمين وكفّار مكّة، والآيات المحيطة بالآية تقع في سياق تلك الحرب أيضاً، فالسّورة تناقش موضوع المعركة. لكنّ تفسير الآية

---

(30) يمكن للقارئ أن يرجع إلى الرّازي، **التفسير الكبير** (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2000)، المجلّد الثالث، ص 204، وإلى فضل بن الحسين الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن** (بيروت: دار العلوم، 2005)، المجلّد الأوّل، ص 406، وإلى محمّد ندا، **النّسخ في القرآن** (القاهرة: الدار العربيّة للكتب، 1996)، ص 25.

(31) ترجمة محمّد أسد.

نزعها من سياقها ضمن الآيات وضمن ظروف الحرب التي نزلت بشأنها، وادعي أنها ترسم العلاقة بين المسلمين والكفّار في كل زمان ومكان وتحت أيّ ظرف. ومن هنا فقد حكم القائلون بذلك أنّ هذه الآية قد نسخت أكثر من مائتي آية من آيات القرآن الكريم، كلّها تدعو إلى الحوار وحرّيّة المعتقد، والتسامح، والسّلام، بل وحتّى الآيات التي تدعو إلى الصّبر! وكان الخيار الوحيد الذي لجأ إليه كثير من المفسّرين من أجل إزالة "التعارض" أن ادعوا أن هذه الآية التي نزلت في أواخر حياة النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم، قد نسخت كلّ آية "مخالفة" لها كانت قد نزلت قبلها.

لهذا السّبب ادعي أن الآيات التالية مثلاً هي آيات منسوخة: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البَقَرَة: 256]، ﴿فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱصۡفَحۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [المَائدة: 13]، ﴿ٱدۡفَعۡ بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ٱلسَّيِّئَةَۚ﴾ [المؤمنون: 96]، ﴿فَٱصۡبِرۡ إِنَّ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٞۖ﴾ [الرُّوم: 60]، ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ [العَنكبوت: 46]، ﴿لَكُمۡ دِينُكُمۡ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافِرون: 6] وغيرهن كثير[32].

كذلك فقد نسخوا، بنفس الدعاوى دون دليل، عددٌ كبير من الأحاديث الشّريفة التي تسمح بعقد معاهدات للسّلام والتعايش بين مختلف الطوائف والثقافات، بحسب تعابير هذا العصر. من

---

(32) الآيات من سورة البقرة، آية 256؛ وسورة الأنعام، آية 13؛ وسورة المؤمنون، آية 96؛ وسورة الروم، آية 60؛ وسورة فصلت، آية 46؛ وسورة الكافرون، آية 6، بهذا الترتيب.

هذه الأحاديث صحيفة المدينة، أو معاهدة المدينة، والتي كتب الرسول صلّى الله عليه وسلّم فيها مع اليهود معاهدة تحدّد العلاقة بين المسلمين واليهود الذين يقطنون يثرب، تنصّ على أنّ المسلمين واليهود "أمّة واحدة، للمسلمين دينهم ولليهود دينهم"[33]. ولكن الكثير من الشّارحين يقرّرون أنّ الصّحيفة منسوخة، بناء على آية السّيف وأمثالها من الآيات التي تتحدث عن الحرب[34]. وحينما ينظر المرء إلى كلّ الآيات والأحاديث الشريفة التي يقرّر بعضها الحرب وبعضها السّلام فربّما يجد تعارضاً، لكنني لا أفهم لماذا يضطرّ المرء أن يختار بين السّلام الدّائم أو الحرب الدّائمة، في كلّ الأحوال والأزمان والظّروف؟

وممّا زاد من إشكال النسخ أنّ عدد حالات النّسخ التي اعتبرها التّابعون وتابعوهم هي أكثر من حالات النّسخ التي قرّرها الصّحابة أنفسهم[35]. ثمّ إنّه بعد مرور القرون الأولى يلاحظ المرء أنّ الفقهاء من مختلف المذاهب بدؤوا يضيفون عدداً كبيراً من حالات النّسخ، حالات لم يذكرها التّابعون أنفسهم، وكأنّ النّسخ صار وسيلة يردّ بها الفقيه على المناظرين له من غير مذهبه. يكتب أبو الحسن الكرخيّ مثلاً (توفّي عام 951م):

---

(33) برهان زريق، **الصّحيفة: ميثاق الرّسول**، الطبعة الأولى (دمشق: دار النمير ودار معد، 1996)، ص 353.

(34) المصدر نفسه، ص 216.

(35) بناء على نفس الدّراسة المسحية لكتب الحديث التي قمت بها، كما ذكرنا قبل قليل.

"والقاعدة عندنا أن كلّ آية تخالف رأي أصحابنا فهي مؤوّلة أو منسوخة."[36] وعلى هذا فإنّه ليس من المستغرب في كتب الفقه أن تجد حكماً ناسخاً بحسب مذهب ما ومنسوخاً بحسب مذهبٍ آخر، فقد غدا النّسخ أمراً كأنه لا ضوابط له عند عدد من المتأخرين من الفقهاء.

ومن هنا يأتي دور مقاصد الشّريعة؛ لأنّ المقاصد تقدم طريقة منطقيّة وبنّاءة لحل معضلة النّصوص المتعارضة. يتبيّن هذا من عرض الأمثلة التالية لإزالة "التعارض" الظّاهريّ من خلال النظرة المقاصديّة:

(1) هناك عددٌ من الأدلّة المتعارضة حول مختلف طرق أداء العبادات والشعائر، وكلّها منسوبة بطرق صحيحة إلى النبيّ صلّى الله عليه وسلّم. ولكن هذه الرّوايات المتباينة قد أدّت -للأسف- إلى جدالات طويلة ومشاكل بين المسلمين في المسجد الواحد أحيانا! غير أنّ النظر إلى تلك النّصوص من خلال المقاصد تجعلنا نرى فيها مقصد "التيسير" في قيام الرّسول صلّى الله عليه وسلّم بأداء العبادات بطرق متعدّدة؛ الأمر الذي يعطي مرونةً واسعة حين النّظر إلى تلك العبادات[37]. من أمثلة تلك الشعائر

---

(36) طه جابر العلواني، "مقاصد الشّريعة،" في كتاب **مقاصد الشّريعة** تحرير عبد الجبار الرّفاعي (دمشق: دار الفكر، 2001)، ص 89.

(37) حسبما اقترحه عدد من الفقهاء، منهم مثلاً: الشّافعي، **الرّسالة**، صفحات 272-275، محمّد الزّرقاني، **شرح الزّرقاني على موطّأ الإمام مالك**، الطبعة الأولى (بيروت: دار الكتب العلميّة، بدون تاريخ)، المجلّد الأوّل، ص 229.

الطرق المتعدّدة لوضع اليدين في الصّلاة، ومختلف حركات الصّلاة بشكل عام،[38] وصيغ التشهد المختلفة،[39] وصيغ سجود السّهو المختلفة،[40] وصيغ التكبير في صلاة العيدين،[41] والخلاف في بعض تفاصيل شعائر الحجّ، وغير ذلك[42].

(2) هناك عددٌ من الرّوايات حول الأمور المتعلّقة بالعُرْف، مما أُطلِق عليه أيضاً وصفُ "المتعارض". غير أنّ تلك الرّوايات يمكن فهم التنوع فيها من زاوية مقصد "عالميّة الشّريعة"[43]. بعبارة أخرى فإنّ الاختلافات بين تلك الأحاديث الشّريفة يجب أن تُفهم كاختلافات في العادات والأعراف التي تقصد الأحاديث الشّريفة إلى إقرارها والاعتراف بها، وليس هذا من باب "التناقض". من ذلك مثلاً أنّ هناك حديثين، كلاهما منسوب إلى

---

(38) السواسي، **شرح فتح القدير**، المجلّد الأوّل، ص 311، السّرخسي، محمّد بن أحمد، **أصول السّرخسي** (بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ)، المجلّد الأوّل، ص 12، والكاساني، علاء الدّين، **بدائع الصّنائع في ترتيب الشّرائع**، الطبعة الثانية، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1982)، المجلّد الأوّل، ص 207.

(39) الشّافعي، محمّد بن إدريس، **الرّسالة**، تحرير أحمد شاكر، (القاهرة: المدني، 1939)، صفحات 272-275.

(40) محمّد بن عيسى الترمذي، **الجامع الصّحيح سنن الترمذي**، تحرير أحمد م. شاكر (بيروت: دار إحياء التّراث العربي، بدون تاريخ)، المجلّد الثاني، ص 275.

(41) النووي، يحيى أبو زكريّا، **المجموع** (بيروت: دار الفكر، 1997)، المجلّد الرّابع، ص 145.

(42) الغزالي، **المستصفى**، المجلّد الأوّل، صفحات 172-174.

(43) ابن عاشور، **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، ص 236.

عائشة رضي الله عنها، يحظر أحدهما على أيّة امرأة أياً كانت أن تتزوّج دون إذن وليّها، أي أبوها أو أخوها مثلاً (أخرجه أبو داود، والترمذي، وابن ماجه، وابن حبان، والحاكم، وابن عدي، عن عائشة أنها قالت: "قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: أيما امرأة نكحت بغير إذن مواليها فنكاحها باطل - كررها ثلاثاً"). فيما يأذن الآخر للمرأة الثيّب، أي التي سبق لها الزواج، أن تختار بنفسها الزّوجَ الذي ستتزوّجه (أخرجه مالك في الموطأ ومسلم من طريق مالك وأبو داود والترمذي وابن ماجه والدارمي عن عائشة: أن رسول الله قال: الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تُستأذن في نفسها وإذنها صماتها)[44]. كما روي أنّ عائشة نفسها، وهي التي روت الحديثين الشّريفين، أشرفت على بعض الزّيجات من دون تطبيق شرط موافقة الوليّ، فقد زوجت بنت أخيها حفصة بنت عبد الرحمن بن أبي بكر من المنذر بن الزبير وعبد الرحمن غائب، "مما يدل على أن مذهبهما جواز النكاح بغير ولي"، كما قال المجققون[45]. وفسّر بعض أصحاب المذهب الحنفيّ، ما ورد من نهي عن مباشرة المرأة العقد ما هو إلا لكيلا تنسب إلى الوقاحة، مما قد يربط المسألة بقضية العرف[46].

---

(44) زين الدّين بن نجيم، **البحر الرّائق**، الطبعة الثانية (بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ)، المجلّد الثالث، ص 117، علي المرغياني، **الهداية شرح البداية** (المكتبة الإسلاميّة، بدون تاريخ)، المجلّد الأوّل، ص 197.

(45) السواسي، **شرح فتح القدير**، المجلّد الثّالث، ص 258.

(46) ابن عابدين، محمّد أمين، **حاشية ردّ المحتاج** (بيروت: دار الفكر، 2000)، المجلّد الثّالث، ص 55.

غير أنّ فهم الحديثين الشّريفين معاً ضمن سياق الأعراف، مع النظر إلى مقصد "عالميّة الشّريعة"، يحلّ مشكلة التّعارض بينهما، ويحقّق المرونة في إقامة مراسم الزّواج بحسب مختلف الأعراف في مختلف الأقطار والأزمان. مثل هذا الموقف يتيح للمسلمين في كلّ مكان أن يتبنّوا إذا شاؤوا الأعرافَ المقبولة عموماً في مجتمعاتهم فيما يخصّ هذه المراسم، ما لم تكن حراماً بالطبع. وهذا الفهم يعزّز ثقافة التعايش والتفاهم داخل المجتمعات المتعددة الأعراق والثقافات.

(3) صُنّف عددٌ من الأحاديث ضمن "المنسوخ" مع أنّها مراحل من التدرّج في تطبيق الأحكام. فالغاية من التدرّج في تطبيق الأحكام هي تسهيل التغيير الذي تقصد الشّريعة إلى إحداثه في العادات الخاطئة المتأصلة في مجتمع ما أو في تعويده على عادات صالحة أخرى[47]. فالأحاديث "المتعارضة" في شأن تحريم الخمر والرّبا، وفي فرض الصّلاة والصّيام، يجب أن تُفهم في سياق المقصد النبويّ في التّطبيق المتدرّج للأحكام في المجتمع، خاصّة فيما يخصّ المسلمين الجدد، فهؤلاء يحتاجون إلى وقتٍ كافٍ حتّى يعتادوا على تبنّي أوامر الإسلام وتعاليمه.

(4) يَعُدّ بعض العلماء عدداً من الأحاديث "متعارضة" لأنّ ألفاظها يفهم منها أحكامٌ مختلفة لحالات متشابهة؛ ولكن حين

---

(47) محمّد الغزالي، **نظرات في القرآن** (القاهرة: نهضة مصر، 2002)، ص 194.

نأخذ في الاعتبار أنّ تلك الأحاديث الشّريفة تخاطب أناساً متنوّعين فيمكن أن يزول هذا "التعارض". وفي هذه الحالات يكون مقصد "تحصيل أقصى المصلحة للنّاس" هو مفتاح فهم هذه النّصوص بناء على الفروق بين الصّحابة الذين خاطبتهم الأحاديث. لدينا مثلاً عدد من الأحاديث الشّريفة تبيّن أنّ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم أخبر امرّأة مطلّقة أنّها إذا تزوّجت فإنّها تفقد حقّ الحضانة على أولادها. فقد روى أبو داود في باب من أحق بالولد من كتاب الطلاق حديثاً في حكم حضانة الأم إذا تزوجت: "عن عبد الله بن عمرو أن امرأة قالت: يا رسول الله إن ابني هذا كان بطني له وعاء وثديي له سقاء وحجري له حواء وإن أباه طلقني وأراد أن ينتزعه مني، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: أنت أحق به ما لم تنكحي"[48]. بينما هناك عددٌ من الأحاديث "المعارضة": كقصّة أم سلمة التي بقي ولدها في كفالتها بعد أن تزوّجت النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، وكقصة ابنة حمزة التي قضى بها النبي صلى الله عليه وسلم لخالتها وهي مزوجة[49]. ولكن اعتمد أكثر المذاهب على المجموعة الأولى

(48) أبو داود. سنن أبي داود. مرجع سابق. كتاب الطلاق، باب من أحق بالولد ج 2، ص 283

(49) الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير. سبل السلام. تحقيق: محمد عبد العزيز الخولي، بيروت: دار إحياء
. التراث، الطبعة الرابعة، 1379، ج 3، ص 2، وراجع: ابن رشد، الوليد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ)، المجلّد الثاني، ص 43.

من الأحاديث ليستنتجوا أنّ الحضانة تنقل آليّاً إلى الأب إذا تزوّجت الأمّ، واستند هؤلاء في إغفالهم المجموعة الثّانية من الأحاديث على أنّ المجموعة الأولى من الأحاديث "أثبت"، فقد رواها البخاريّ[50]. أمّا ابن حزم فقد اعتمد المجموعة الثّانية من الأحاديث، وردّ المجموعة الأولى، بناء على شكّه في حفظ أحد الرّواة[51]. بينما أرجع الصّنعاني مثلاً الحكم -بعد أن ساق كلا من مجموعتي الأحاديث- أرجعه إلى: "مصلحة الولد، فلو كانت الأم أصون من الأب وأغير منه قُدمت عليه ... وكان عند من هو أنفع له"، ثم قال: "ولا تحتمل الشريعة غير هذا."[52] ففي هذا الكلام نجد العدل والمصلحة هما المعيار هنا، ولا يمكن للشّريعة أن تتصف بعدم العدل أو إهدار المصلحة، أقصد المصلحة الشرعية المقصودة! وبالمناسبة، مثل هذا النّظر للشريعة يجعل المسلم يتخذ موقفاً منصفاً من أيّ تشريع بشريّ إذا كان يهدف إلى تحقيق نوع من العدالة في المجتمع، حتى لو كانت انطلاقاته مبنيّة على نظريّة "غير إسلاميّة"، فالعدل قاسم مشترك بين كل الشرائع.

(50) محمّد بن إسماعيل الصّنعاني، **سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلّة الأحكام**، تحرير محمّد عبد العزيز الخولي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1379 هـ) المجلّد الثّالث، ص 227.

(51) المصدر نفسه.

(52) المصدر نفسه.

التفريق بين الوسائل والغايات

فرّق الشيخ محمّد الغزاليّ رحمه الله بين الوسائل والغايات، وبيّن أنّه بينما يمكن أن تنتهي صلاحية الوسائل وتتغيّر فإنّ الغايات لا تنتهي. ويضرب نظام الغنائم مثالاً على ما أسماه "انتهاء الحكم"، فعلى الرغم من أنّ الغنائم ذكرت في صريح آيات القرآن الكريم، إلا أنّها من باب "الوسائل المتغيّرة"[53]. وقام الشيخين يوسف القرضاوي وفيصل مولوي مؤخراً بالتّوسّع في أهمّيّة "التفريق بين الوسائل والغايات" في أثناء المداولات التي جرت في المجلس الأوربّي للفتوى والبحوث حول بداية شهر رمضان في أوروبا. فقد قام كلاهما بتطبيق نفس الفكرة على أن رؤية هلال رمضان هي مجرد وسيلة لإثبات دخول الشّهر الجديد وليست غاية في حدّ ذاتها. ومن هنا توصّلا إلى أنّ الحسابات الفلكيّة هي اليوم الوسيلة الأنجع لحلّ المشكلات العمليّة للأقلّيّات المسلمة في قضية تحديد بداية رمضان ونهايته[54]. وكان الشيخ يوسف القرضاوي قد طبّق نفس الفكرة على جلباب المرأة المسلمة، حين اعتبره وسيلة لتحقيق العفّة وليس غاية ثابتة[55].

---

(53) الغزالي، **السنّة النّبويّة بين أهل الفقه وأهل الحديث**، الطّبعة الحادية عشرة (القاهرة: دار الشّروق، 1996)، ص 161.

(54) محاورة شفهيّة، سراييفو، البوسنة، أيار/ مايو، 2007، الجلسة الدوريّة الثامنة عشرة للمجلس الأوربّي للفتوى والبحوث.

(55) انظر مقال القرضاوي في كتاب: محمّد سليم العوّا، محرّراً: **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق** (القاهرة:

ويظهر لي بجلاء أنّ فتح باب "التفريق بين الوسائل والغايات" قد يفتح المجال لميدان واسع من الآراء الجديدة والأصيلة في آن واحد في التشريع الإسلاميّ. فقد قام الدكتور طه جابر العلواني مثلاً باقتراح مشروع للإصلاح الفكري ضمن كتابه "إصلاح الفكر الإسلاميّ"، عرض فيه نظرة حول قضية الفرق بين الوسائل والغايات في أمر شديد الأهمّيّة، ألا وهو قضية المساواة بين الجنسين في الأهلية القانونية، فكتب يقول:

> نقل القرآن الكريم النّاس في عصر الرّسالة إلى الإيمان التّامّ بتساوي الجنسين. فهذا البند بالذّات من بنود الدّين، ربّما أكثر من أيّ بند آخر، يعبّر عن ثورة في التفكير قد لا يقلّ عن نفي عبادة الأصنام ... وكان من اللّازم في حالة المجتمع المسلم الأوّل، وباعتبار العادات القديمة المتأصّلة في جزيرة العرب، وباعتبار المواقف والأعراف الموروثة من الجاهليّة، كان من اللّازم تطبيق تلك التغييرات في مراحل، لكي يتسنّى للمجتمع أن يهضم التغييرات بحسب قدرته على التأقلم معها ... فحينما قرّر الإسلام دوراً للمرأة في الإدلاء بشهادتها في العقود، وهو أمر لم يكن للنّساء في وقت نزول الإسلام إلا دور لا يكاد يذكر، فقد قصد القرآن الكريم بذلك أن يرسي دور المرأة كشريك مكافئ ... كان الهدف من ذلك أن ينهي دور المرأة التقليديّ، وذلك بأن شمل النّساء بأنّهن ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾ [البَقَرَة: 282]... فقد كان إدخال النّساء في عداد الشهداء وسيلة

مؤسّسة الفرقان للتّراث الإسلاميّ، مركز بحوث المقاصد، 2006)، صفحات 117-121.

لغاية، أو لنقل كان هذا طريقة عمليّة لتأسيس فكرة تساوي الجنسين. وأمّا موقف المفسّرين من "أن تضلّ إحداهما فتذكّر إحداهما الأخرى" (نفس الآية السّابقة) فقد افترضوا أنّ الشّهادة تقسم بين امرأتين، وأنّ هذا يظهر عدم التساوي مع الرّجال كمبدأ أصيل، وقَبِلَ هذه الفكرة المفسّرون القدماء والمحدثون على حدّ سواء، ولهذا تتابعت أجيال المسلمين تعطي الدّوام لهذا الفهم، لا يقودهم في ذلك إلّا التّقليد، مع أنّه فهم خاطئ. بل لا شكّ أنّ هذا الموقف الذي نشأ عن هذا الفهم انتشر إلى ما وراء المجال الفقهيّ بكثير . .[56].

وهناك طرح مشابه يقترح فيه آية الله مهدي شمس الدّين أن يكون للفقهاء اليوم نظرٌ "ديناميكي" في فهم الكتاب والسنّة، وألّا ينظروا إلى كلّ عبارة من عبارات القرآن على أنّها تشريع نهائيّ وشامل، وإنّما أن يفتحوا عقولهم إلى احتمال كون التشريع مرتبطاً بظروف محدّدة، وألّا يحكموا على الأحاديث الشّريفة من خلال الظنّ بأنّ المناسبات التي وردت فيها الأحاديث هي مناسبات مطلقة من حيث الزّمان والمكان والأحوال والأشخاص[57]. وتابع آية الله شمس الدّين قائلاً إنه رغم ميله إلى هذا الفهم، إلا أنه لن يقرّر أيّ حكم شرعيّ بناء عليه في

---

(56) طه جابر العلواني، **قضايا في الفكر الإسلاميّ المعاصر** (لندن-واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2005)، صفحات 164-166.

(57) شمس الدّين، آية الله مهدي، **الاجتهاد والتّجديد في الفقه الإسلاميّ** (بيروت: المؤسّسة الدّوليّة، 1999)، ص 128.

الوقت الحاليّ. ومع ذلك فهو يؤكّد على ضرورة الأخذ بهذا المبدأ في تقرير الأحكام المتصلة بالمرأة، والأمور الماليّة، والجهاد[58].

مثال آخر هو ما قام به الدكتور فتحي عثمان من "مراجعة الجوانب العمليّة" التي من خلالها جُعلت شهادة المرأة دون شهادة الرّجل، حسبما نصت الآية 282 من سورة البقرة. لهذا قام فتحي عثمان بإعادة قراءة الآية بما يناسب تلك الجوانب العمليّة، تماماً كما فعل الشيخ العلواني في الاقتباس الذي أوردناه أعلاه[59]. بل وقدّم الدكتور حسن التّرابيّ نفس الرّأي فيما يخص كثيراً من الأحكام تتصّل أيضاً بفقه المرأة ولباسها[60].

وكان قد عبّر روجيه غارودي -رحمه الله- عن نفس الفكرة بأنّ القرآن الكريم "يمكن أن يقسم إلى قسمين: قسم يمكن أن يعتبر تاريخيّاً"، ومثاله على ذلك عنده هو أيضاً الأحكام المتّصلة بالنّساء، وقسم آخر هو "القيم الخالدة التي وردت في الكتاب

(58) المصدر نفسه.

(59) الأفندي، عبد الوهّاب، محرراً، **إعادة التفكير في الإسلام والحداثة: مقالات في ذكرى فتحي عثمان** (لندن: المؤسّسة الإسلاميّة، 2001)، ص 45.

(60) حسن الترابي، **تمكين المرأة: وجهة نظر إسلاميّة**، Emancipation of Women: An Islamic Perspective، الطّبعة الثانية (لندن: مركز المعلومات الإسلاميّة، 2000)، ص 29. ومحاورة شفهيّة، الخرطوم، السودان، آب/أغسطس، 2006.

المنزّل"[61] وكذلك اقترح عبد الكريم سروش أن يقسّم الكتاب الكريم إلى "قسمين: قسم الثوابت، وقسم المتغيرات، والمتغيرات تتغير مع البيئة الثقافيّة والاجتماعيّة والتّاريخيّة[62].

لكن، من المهمّ أن نلاحظ هنا أنّ بعض الكتّاب المتأثرين بالفلسفة الغربية المعاصرة يتوسّعون في الأخذ بتقييد الحكم بالظروف التاريخيّة التي صدر فيها الحكم، وهو ما يسمّيه ما بعد الحداثيين "التّاريخيّة"، بل يطبّقونها على الكتاب والسنّة بما يستتبع نسخ أحكام الكتاب والسنّة برمّتها والتوقّف تماماً عن الرّجوع لسلطانها. مثل هذا الموقف الذي يتبنّى "تاريخيّة" الكتاب الكريم والسنّة النّبويّة يقول إنّ أفكارنا حول الكتب والثقافات والأحداث محكومة تمام الحكم بموقع تلك الكتب والثقافات والأحداث ضمن ظروفها التّاريخيّة المحدّدة، وبتطوّراتها التّاريخيّة،[63] وكأنّ القرآن الكريم "منتج ثقافيّ"

---

(61) روجيه غارودي، **الإسلام والقرن الواحد والعشرين: شروط نهضة المسلمين**، ترجمة كمال جاد الله (القاهرة: الدار العالميّة للكتب والنّشر، 1999)، صفحات 70، 119.

(62) سروش، عبد الكريم، "تطوّر وتدنّي المعرفة الدّينيّة،" في كتاب **الإسلام الليبرالي: كتاب مرجعيّ** Liberal Islam: A Sourcebook، تحرير تشارلز كيرزمان Kurzman (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1998)، ص 250.

(63) تيلر، محرراً، **موسوعة ما بعد المعاصرة**، ص 178، فريدريك ماينيكي Meinecke، التاريخانيّة: بزوغ النظرة التاريخيّة الجديدة Historicism: The Rise of New Historical Outlook، ترجمة جيه إي أندرسون (لندن: 1972).

ولّدته الثقافة التي ظهر فيها، على حد ادعاء بعض الكتّاب[64].

ولكن مثل هذه النّظرة تعني أنّ القرآن الكريم يصبح "وثيقة تاريخيّة" لا تفيد إلّا في فهم مجتمع تاريخيّ محدّد كان موجوداً في فترة النّبوّة[65]. هذا ما تقوله مثلاً هايدا موغيسي حين تدعي أنّ: "الشّريعة لا تتوافق مع مبدأ تساوي البشر"،[66] وتقول: "إنّ أي مقدار من ليّ النّصوص وتأويلها لن يكفي لكي تتوافق أوامر القرآن وتوجيهاته فيما يخصّ حقوق النّساء وواجباتهنّ بتساوي الجنسين."[67] ويدّعي ابن ورّاق بلهجة مشابهة لموغيسّي أن حقوق الإنسان في الإسلام: "لا تقدم ما يكفي من الدّعم

(64) أبو زيد، "صفات الله تعالى في القرآن"، في كتاب الإسلام والمعاصرة: استجابة المثقّفين المسلمين، تحرير: جون كوبر، رونالد إل. نيتلر ومحمّد محمود (لندن: آي بي توريس، 1998) ص 199، محمّد أركون، "إعادة التفكير بالإسلام اليوم" في كتاب **الإسلام الليبرالي: كتاب مرجعي**، تحرير تشارلز كيرزمان. (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1998)، ص 211.

(65) أبو زيد، نصر حامد، **الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجيّة الوسطيّة**، الطبعة الثالثة (القاهرة: مدبولي، 2003)، ص 209، إبراهيم موسى، "ديون وهموم الإسلام الناقد"، في **المسلمون التقدّميّون** Progressive Muslims تحرير أوميد صافي (أكسفورد: وان ويرلد، 2003)، ص 114.

(66) موغيسّي، هايده، **النسويّة والأصوليّة الإسلاميّة: حدود تحليل ما بعد المعاصرة** Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis (نيويورك: زيد بوكس، 1999)، ص 141.

(67) المصدر نفسه.

لمبدأ الحرّيّة"[68]. ويضيف إبراهيم موسى أنّ الفقه الإسلاميّ لا يمكن أن يكون دليلاً على "الرّؤية الأخلاقيّة"، بالمعنى الحديث لهذه العبارة[69].

غير أنّني أعتقد أنّ القول بأن القرآن الكريم "غير عادل" أو "غير أخلاقيّ" يتناقض مع نفس الإيمان بكتاب الله. ومن النّاحية المقابلة فإنّني أعتقد أيضاً أنّ الأحداث التّاريخيّة وبعض الأحكام الفقهيّة المحدّدة في القرآن الكريم ينبغي أن تفهم ضمن السّياق الثقافيّ والجغرافيّ والتّاريخيّ لرسالة الإسلام. ونعود فنقول إنّ مفتاح فهم هذه النّصوص أن نفرّق بين الوسائل المتغيّرة والمبادئ والأهداف الثّابتة. فالوسائل يجوز عليها "الانتهاء"، حسب تعبير الشيخ الغزاليّ، بينما الغايات والمبادئ غير قابلة للتغيير. مثل هذا الفهم للجوانب المختلفة يمكّننا من أن نطبّق نصوص القرآن المحكمة تمام التّطبيق في كلّ زمان ومكان.

المقاصد والتفسير الموضوعيّ للقرآن الكريم

سارت حركة "التفسير الموضوعيّ" خطوات نحو ما يمكن أن نطلق عليه تفسير مقاصديّ للقرآن الكريم. وتقوم القراءة

---

(68) ابن ورّاق، "الردّة وحقوق الإنسان"، في: **الاستكشاف الحرّ** Free Inquiry، شباط/ فبراير، آذار/مارس، 2006، بدون تاريخ، ص 53.

(69) إبراهيم موسى، "تعريف" في كتاب **النهضة والإصلاح في الإسلام: دراسة للأصوليّة الإسلاميّة بقلم فضل الرّحمن** Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism by Fazlur Rahman، تحرير: إبراهيم موسى (أكسفورد: وان ويرلد، 2000)، ص 42.

الموضوعية للقرآن الكريم على أساس النّظر إلى كتاب الله من حيث إنّه "وحدة متكاملة"[70]. وبناء على هذه النّظرة الشّموليّة، فإنّ "آيات الأحكام"، وهي آيات لا تزيد عن بضع مئات أطلق عليها الفقهاء هذا الاسم، سوف تتسع دائرتها لتشمل بحسب هذه النظرة الجديدة الكتاب الكريم كلّه. فالسّور والآيات التي تتحدّث عن العقيدة، أو عن قصص الأنبياء، أو عن الآخرة، أو عن الكون، تصبح كلّها أجزاء من صورة شاملة، وهي بذلك تقوم بدور في صياغة الأحكام الفقهيّة كذلك. مثل هذه الطريقة تفسح المجال أيضاً للمبادئ والقيم الأخلاقيّة، وهي أهمّ ما تركّز عليه القصص القرآنيّة ومواضيع اليوم الآخر، لتكون أساساً للأحكام الفقهيّة، جنباً إلى جنب مع الطرق التقليديّة اللفظية لتقرير الأحكام الفقهيّة.

ونفس المنهج الذي ذكرناه حول التفسير الموضوعي للقرآن الكريم ينطبق على الحديث الشريف كذلك، حيث يجري تناول الحديث الشريف على أساس المواضيع، وذلك ضمن نظرة شموليّة إلى النصّ، وضمن فهم حياة الرّسول صلّى الله عليه وسلّم من وجهة مقاصديّة. مثل هذه الطريقة تجعل الباحث يتساءل عن صحّة حديث ما، إذا كان لا يتوافق مع القيم والمبادئ

---

(70) حسن الترابي، **التفسير التوحيدي**، الطبعة الأولى، المجلّد الأوّل (لندن: دار السّاقي، 2004)، ص 20، حسن محمّد جابر، **المقاصد الكلّيّة والاجتهاد المعاصر - تأسيس منهجي وقرآني لآليّة الاستنباط**، الطبعة الأولى (بيروت: دار الحوار، 2001)، ص 35.

الإسلاميّة الواضحة. كذلك إذا لم ينجح الفقهاء في التوفيق بين حديثين شريفين، فإنّه يحكم بترجيح صحّة أحدهما على الآخر حسب توافقه أكثر مع مبادئ القرآن، وهذا ما قال به عدد من العلماء المعاصرين[71]. ويعني هذا أنّه لإثبات صحّة "متن" (أو محتوى) الحديث الشريف فإنّه يجب أن يهتمّ العالم بتوافق الحديث مع المبادئ الإسلاميّة.

وأخيراً نقول إنّ المنهج المبني على المقاصد يمكن أن يسدّ فجوة رئيسيّة في نقل الحديث الشّريف عموماً، وهي فجوة غياب المناسبة والسياق. فالغالبيّة العظمى للأحاديث الشّريفة في مختلف كتب الحديث، تتكوّن من جملة أو جملتين، أو تكون جواباً عن

---

(71) انظر مثلاً العلواني، طه جابر، "مدخل إلى فقه الأقلّيّات" ورقة قدّمت إلى المجلس الأوربّي للفتوى والبحوث، دبلن، في كانون الثاني/يناير، 2004، ص 36، والغزالي، **السنّة النبويّة**، صفحات 19، 125، 61، والغزالي، **نظرات في القرآن**، ص 36، وعبد المنعم النمر، **الاجتهاد** (القاهرة: دار الشّروق، 1986)، ص 147، وحسن الترابي، **قضايا التّجديد: نحو منهج أصولي** (بيروت: دار الهادي، 2000)، ص 157، ياسين داتون Dutton، أصول القانون الإسلامي: القرآن، الموطّأ وعمل أهل المدينة The Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muwatta' and Madinan 'Amal (ساري: كيرزون، 1999)، ص 1، وجون مقدسي، "اختبار على ضوء الواقع للاستحسان كأصل من أصول الاجتهاد الإسلاميّ"، في مجلة القانون الإسلامي والشرق أوسطي، عدد 99 (الخريف/ الشّتاء) (2003)، وإيه أوموتوشو، "مشكلة الأمر في أصول الفقه" (رسالة دكتوراه، جامعة ادنبره، 1984)، لؤي صافي، **إعمال العقل** (بيسبيرغ: دار الفكر، 1998)، ص 130، شمس الدّين، **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، ص 21.

سؤال أو سؤالين، ولا يحتوي الحديث في العادة على السياق التّاريخيّ أو السّياسيّ أو الاجتماعيّ أو الاقتصاديّ أو البيئيّ لورود الحديث الشريف. نعم هناك بعض الأحاديث يقول الصّحابيّ أو أحد الرّواة فيها في نهاية روايته: "لا أدري إن كان الرّسول صلّى الله عليه وسلّم قد قال هذا لكون كذا أو كذا ...". لكنّ هذا لا يحدث إلّا في العدد الأقلّ من الأحاديث؛ أن يرد مع نصّ الحديث مناسبته وكيف تلقّاه الصّحابة وكيف طبّقوه، إذ أن كلّ هذا قد ترك لتأمّل الرّاوي والفقيه. إنّ النظرة "الشموليّة" تعيننا هنا في التعويض عن هذا النقص في المعلومات التي نحتاجها لفهم ما هو عام وما هو خاص، وذلك بالاعتماد على الفهم للمقاصد الشرعية.

فهم المقاصد النّبويّة

نضيف إلى ما سبق أنّ مقاصد الرّسول صلّى الله عليه وسلّم نفسه يمكن أن تستخدم لوضع الأحاديث المنفردة في سياقها. كنّا قد بينّا كيف فرّق القرافي بين أفعال الرّسول صلّى الله عليه وسلّم بالقضاء وبالفتوى وبالإمامة، وكيف بيّن القرافي أنّ كلّاً من هذه الأدوار له "تختلف آثارها في الشريعة ". ثم أضاف ابن عاشور جوانب أخرى من "مقاصد الرّسول" ممّا يوسّع هذه النظرة وراء ما أوضحه القرافي. وهذه بعض أمثلة المقاصد أو "الأحوال" النّبويّة ممّا ساقه ابن عاشور:[72]

---

(72) ابن عاشور، **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، الفصل السّادس.

1 - قصد التّشريع: أحد الأمثلة على قصد التشريع عند الرّسول صلّى الله عليه وسلّم هي أثناء حجّة الوداع، حيث قال: "خذوا عنّي مناسككم" (أي لاحظوا ما أفعل من أعمال الحجّ واتّبعوه كما هو)، فمثل هذه الأفعال يجب اتّباعها كما هي.

2 - قصد الفتوى: والمثال على هذا القصد هو أيضاً فتاوى الرّسول صلّى الله عليه وسلّم أثناء حجّة الوداع، فقد جاءه مثلاً رجل وقال: "ذبحت قبل أن أرمي." فقال له النبيّ: "ارمِ ولا حرج." ثمّ جاء رجل آخر فقال: "حلقت قبل أن أذبح." فقال النبيّ: "اذبح ولا حرج." وتابع الرّاوي أن الرسول صلّى الله عليه وسلّم ما سئل يومئذ عن شيء قُدّم أو أُخّر إلّا قال: "افعل ولا حرج". فمثل هذا الحديث النّبويّ يجب أيضاً أن يتّبع كما هو، ثم يكون في قصد الفتوى ما يفيد أحكاماً وقواعد للفتوى أوسع من مجرّد العمل المحدّد المذكور. ففي المثال الذي سقناه يتعلّم المفتي أن ترتيب أعمال الحجّ غير ملزم عموماً، إلا ما ورد به نص صريح.

3 - قصد القضاء: أورد ابن عاشور الأمثلة التّالية على هذا المقصد: (1) حكم الرّسول صلّى الله عليه وسلّم في شأن نزاع بين رجلٍ من حضرموت ورجلٍ من كندة حول قطعة أرض. (2) حكم الرّسول صلّى الله عليه وسلّم في نزاع بين أعرابي وخصمه، حينما قال الأعرابي: "اقضِ بيننا"، قال: "لأقضين بينكما". (3) حكم النبيّ صلّى الله عليه وسلّم بين حبيبة وثابت، فقد شكت حبيبة بنت سهل إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم

أنّها لا تحبّ زوجها وأنّها تريد أن تفارقه. فقال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: أتردّين عليه حديقته؟ قالت: قل ما أعطاني هو عندي. فقضى النبيّ صلّى الله عليه وسلّم لثابت أن يأخذ الحديقة ويطلّقها. مثل هذه الأحاديث ليست تشريعاً عامّاً، كما بيّن القَرافي أيضاً، وإنّما يكون الحكم فيها بأمر القاضي، يقضي بما يوصله إليه اجتهاده حسب القضية.

4 - قصد الإمارة (أي دور النبيّ كحاكم للمسلمين): أمثلة ذلك إذنه صلّى الله عليه وسلّم للمسلم بامتلاك الأرض المشاع لمن أحياها، ونهيه عن أكل لحم الحمر في غزوة خيبر، وقول النبيّ صلّى الله عليه وسلّم في أثناء غزوة حنين: "من قتل قتيلاً له في قتله شاهد فله سلبه." والقاعدة العامّة أن الأحاديث التي تتناول الأمور الاجتماعيّة-السّياسيّة يجب أن تفهم في ضوء مقاصدها العليا بما يفيد المصالح العامّة.

5 - قصد الإرشاد (وهذا أوسع من مفهوم التشريع): لدينا هنا مثلاً حديث رواه البخاري قال فيه: "لقيت أبا ذرّ وغلاماً له وعلى غلامه حلة، فقلت لأبي ذر: ما هذا؟ فقال: "تعال أحدثك: إني سابيت عبداً لي فعيّرته بأمّه، فشكاني إلى رسول الله، فقال رسول الله: أعيّرته بأمّه يا أبا ذرّ؟ قلت: نعم، قال: إنّك امرؤ فيك جاهليّة. عبيدكم خولكم." ففي هذه الأحاديث نرى الإرشاد النّبويّ في معاملة خاصة من الصحابة للعبيد.

6 - قصد المصالحة. مثال لحديث يوضّح هذا هو حديث بريرة، وفيه أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم طلب من بريرة أن

تعود إلى زوجها بعد طلاقها منه، فقالت بريرة: " أتأمرني يا رسول الله؟" قال: "لا، لكني أشفع". فقالت: "لا حاجة لي به". ويروي البخاريّ حديثاً يعطي مثالاً آخر فيه أنّه لمّا مات والد جابر، سأل جابر النبيّ صلّى الله عليه وسلّم أن يكلّم دائنيه لينزلوا عن شيء من دينهم. فكلّمهم رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فرفضوا، وقبل ذلك الرّسول صلّى الله عليه وسلّم. وهناك حديث آخر عن المصالحة فيه أنّ كعب بن مالك طالب عبد الله بن حدرد بدين له عليه، فطلب النبيّ صلّى الله عليه وسلّم من كعب أن يضع عنه نصف دينه، فوافق كعب. ففي كلّ هذه الأحاديث فهم الصّحابة أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم لم يعنِ أن يلزم أحداً منهم وإنما قصد المصالحة.

7 - قصد الإشارة على المستشير: مثال هذا حديث عمر بن الخطّاب حين حمل رجلاً على فرس له في سبيل الله، ثمّ رغب عمر في شرائه من الرّجل، لأنّه شعر أنّ الرّجل سيبيعه بيعاً رخيصاً، ولمّا سأل عمر الرّسول صلّى الله عليه وسلّم عن ذلك قال له: "لا تشتره ولو أعطاكه بدرهم، فإنّ الراجع في صدقته كالكلب يعود في قيئه". ولم يعلم أحد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد نهى عن ذلك نهياً عاماً. ومثال آخر في حديث رواه زيد، وفيه أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال: "لا تتبايعوا قبل أن يبدو صلاح الثمر"، ولكنّ زيداً علّق على قول الرّسول صلّى الله عليه وسلّم: "كالمشورة يشير بها عليهم لكثرة خصومتهم". ففي هاتين الحادثتين، فهم الصّحابة، كما في البند السابق، أنّ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم لم يلزمهم بشيء.

8 - قصد النصيحة: فقد أخبر النعمان بن بشير مثلاً أن أباه أخبر النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم أنّه منح أحد أبنائه شيئاً. فسأله النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: "أكل ولدك نحلت (أي أهديت) مثله؟" فقال: "لا!" فقال النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم: "لا تُشهدني على جور (أي ظلم)". فهنا أيضاً لم يفهم مالك ولا أبو حنيفة ولا الشافعي أنّ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم قصد أن يحرم هذه الهدية ولا يبطل المنحة نفسها، ويؤيد ذلك ما ورد في بعض روايات الحديث: "لا، أشهد غيري".

9 - قصد حمل النفوس على الأكمل من الأحوال: وذلك كثير في أوامر الرسول صلى الله عليه وسلم للصحابة لتكميل نفوسهم، مما لم يقصد أن يحمل عليه جميع الأمة. ففي صحيح البخاري عن البراء بن عازب: "أمرنا رسول بسبع ونهانا عن سبع: أمرنا بعيادة المريض، واتباع الجنائز، وتشميت العاطس (أي قول يرحمك الله)، وإبرار المقسم (أي الوفاء بما أقسم هو عليه)، ونصر المظلوم، وإفشاء السّلام، وإجابة الدّاعي، ونهانا عن خواتيم الذّهب، وعن آنية الفضّة، وعن المياثر الحمر والقسية والاستبرق والديباج والحرير (أي القطن الموشّى، والثياب المصريّة المزيّنة بحواشي الحرير، وأنواع فخمة الحرير). فبعض هذه المأمورات مما علم وجوبه قطعاً، وبعضها مما هو من أجل تنزية الصحابة عن مظاهر البذخ، دون تحريم .

10 - قصد تعليم الحقائق العالية. مثال ذلك حينما سأل الرّسول صلّى الله عليه وسلّم أبا ذرّ: "أتبصر أُحُداً (أي جبل

أُحُد)؟" فقال أبو ذر: نعم. فقال النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم: "ما أحب أن لي مثل أحد ذهباً أنفقه كله إلا ثلاثة دنانير". ولم يقصد أن ينطبق ذلك على كل مسلم.

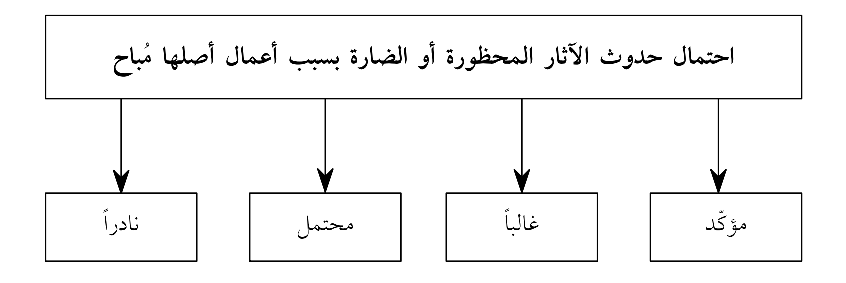
11 - قصد التأديب: وفيه قد تحدث بعض المبالغة لقصد التهديد، كما قال ابن عاشور. مثال هذا قوله صلّى الله عليه وسلّم: "والله لا يؤمن، والله لا يؤمن". قالوا: ومَنْ هو يا رسول الله؟" قال: "مَنْ لا يأمنُ جاره بوائقه (أي دواهيه)"، والمراد نفي الإيمان الكامل لا أصل الإيمان.

12 - قصد التجرد من الإرشاد (أي عدم قصد التعليم): وهذا ما لا يتعلق بالتشريع أو التدين أو التهذيب أو نظام الأمة، ومن هذا عادات الرّسول صلّى الله عليه وسلّم في طعامه، ولباسه، ونومه، ومشيه، وركوبه دابّته، ومن أمثلة ذلك ما ورد أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وقف في أثناء حجّة الوداع على تلّ محصَّب يشرف على ماء بني كنانة، فعلّقت عائشة رضي الله عنها على ذلك: "ليس التحصب بشيء" (أي لم يكن نزوله في ذلك المكان من شعائر الحجّ، وإنّما كان مكاناً نزله النبيّ صلّى الله عليه وسلّم ليبيت فيه حتّى يكون أسهل لينطلق متوجهاً إلى المدينة).

مثل هذا التوسّع في فهم ابن عاشور للأحاديث التي سقناها أفاد في رفع مستوى فهمنا للمقصود من النصوص الشرعية، ويتيح مجالاً أوسع للمرونة في فهم هذه النّصوص وتطبيقها.

"فتح الذّرائع" مقابل "سدّ الذّرائع"

"سدّ الذّرائع" في الفقه الإسلاميّ يعني المنع أو الحظر، وهو عمل مشروع؛ لأنّ هذا المنع قد يكون منعاً لأمور تؤدّي إلى أفعال محظورة(73). اتّفق الفقهاء من مختلف المذاهب على أنّه في مثل تلك الحالات التي يمنع فيها العمل الذي يؤدّي إلى محظور فإنّه يجب أن يكون "احتمال أن يؤدّي إلى ارتكاب المحظور أكبر من احتمال العكس". لكنّ الفقهاء اختلفوا فيما وراء ذلك كيف يصنّفون هذه الاحتمالات. فقد قسموا "احتمال" الأفعال المحظورة إلى أربعة مستويات(74).



أربعة "أصناف" من الاحتمالات، كما وضعها الفقهاء الذين نظّروا لسدّ الذّرائع، وهي المؤكّد، والغالب، والمحتمل، والنّادر

---

(73) الشّوكاني، محمّد بن عليّ، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحرير محمّد سعيد البدري، الطبعة الأولى (بيروت: دار الفكر، 1992)، ص 246، أبو زهرة، محمّد، **أصول الفقه** (القاهرة: دار الفكر العربي، 1958)، ص 268.

(74) أبو زهرة، **أصول الفقه**، ص 271.

نورد فيما يلي بعض الأمثلة التي ذكرها الفقهاء لتوضيح هذه الأصناف الأربعة:

1 - يذكر كثير من الفقهاء مثالاً على فعل يؤدّي إلى ضرر مؤكّد، وهو "حفر بئر في طريق الناس (أي الطريق العام)"، ويتّفق الفقهاء هنا على منع الوسيلة المؤدّية إلى مثل هذا الفعل، ولكنهم اختلفوا فيما إذا كان حافر البئر في هذه الحال يتحمل المسؤولية أو يستحقّ العقوبة إذا حصل أيّ أذى للنّاس نتيجة لفعله. فحوى هذا الخلاف هو: هل حظر فعل ما يشمل استحقاق الفاعل للعقوبة لما يمكن أن يحصل من ضرر بسبب فعله أم لا؟

2 - المثال الذي ذكره الشّاطبيّ على فعل يؤدّي إلى ضرر "نادر" هو بيع العنب، باعتبار أنّ الذين يستخدمونه في صنع الخمر هم نسبة ضئيلة. فـ "سدّ الذّرائع" لا ينطبق هنا، كما قال الفقهاء، لأنّ منفعة هذا الفعل أكبر من ضرره، والضّرر المحتمل ضئيل جداً نسبياً[75].

3 - رأى بعض الفقهاء أن يكون الضّرر "غالباً" في حال "بيع السّلاح في زمن الفتنة (أي وقت النزاعات الداخلية المسلحة)، أو بيع العنب لصانع الخمر[76]. فقد اتفق المالكيّة والحنابلة هنا على سدّ الذريعة، بينما خالفهم الشافعية والحنابلة وقالوا إنّ الضرر لا بدّ أن يكون "مؤكّداً" حتى نحكم بسدّ الذّريعة هنا.

---

(75) الشّاطبي، **الموافقات**، المجلّد الثاني، ص 249.
(76) أبو زهرة، **أصول الفقه**، ص 273.

4 - يرى بعض الفقهاء أنّ الضّرر يكون "محتملاً" حينما تسافر المرأة وحدها، وحينما يستخدم النّاس الحيل الفقهية (أي عقوداً صحيحة في صيغتها الشكلية، ولكنّها تشتمل على حيل خفيّة قد تنطوي على الرّبا[77]. وهنا أيضاً اتّفق المالكيّة والحنابلة على سدّ هذه الذّريعة، بينما خالفهم الآخرون، لأنّ الضرر ليس "مؤكّداً" ولا "غالب" في هذه الحال.

وتظهر الأمثلة التي أوردناها بوضوح أنّ تصنيف "الوسائل" و"الغايات" والاحتمالات المتعلقة بهن تخضع للظّروف الاقتصاديّة، والسّياسيّة، والاجتماعيّة، وليست قواعد ثابتة. فالمرأة التي تسافر وحدها، وبيع الأسلحة، وبيع العنب، وغير ذلك، يحتمل أن تؤدّي إلى الضّرر في بعض الحالات، ولكن لا ريب في أنّها يمكن أن تكون نافعة لا ضرر فيها في حالات أخرى. لهذا فإنّ من عدم الدقة تصنيف الأفعال المباحة في الأصل تصنيفاً حاسماً أو نهائياً حسب احتمالات ضّرر ثابتة.

إنّ "سدّ الذرائع" هو بتعبير الفلسفة الأخلاقيّة نوع من الحكم بناء على مآلات ونتائج الفعل،[78] يمكن أن يكون مفيداً في بعض الحالات، ولكنه يمكن أيضاً أن يُساء استخدامُه على يد بعض أصحاب التشدّد والغلوّ، أو من قِبَلِ أصحاب الأغراض السياسيّة في التسلط على الناس. نرى اليوم كيف أنّ "سدّ

(77) المصدر نفسه، ص 273.

(78) وولف، روبرت بول، **حول الفلسفة** About Philosophy، الطبعة الثامنة (نيوجيرسي: برنتيس-هول، 2000)، ص 90.

الذّرائع" وسيلة يكثر استخدامها في كتابات "الظاهرية الجدد"، حسب تعبير الشيخ القرضاوي، وخاصّة فيما يخصّ التشريعات الخاصّة بالمرأة المسلمة. فبناء على حجّة سدّ الذّرائع تمنع النّساء مثلاً من قيادة السّيارات، ومن السفر وحدها، ومن العمل في محطّات الإذاعة والتلفزة، ومن التمثيل السياسي، بل ومن السّير في وسط الطّريق في بعض الكتابات![79] ونورد فيما يلي فتوى توضّح ما نقصده من سوء تطبيق "سدّ الذّرائع"، أوردها هنا دون تعليق، لعل القارئ الكريم يجد فيها ما رأيت من طرافة![80]

[**سؤال**]: أرجو توضيح حكم قيادة المرأة للسيارة، وما رأيكم بالقول إن قيادة المرأة للسيارة أخف ضرراً من ركوبها مع السائق الأجنبي؟

- الجواب على هذا السؤال ينبني على ... أن ما أفضى إلى محرم فهو محرم ... فإن قيادة المرأة للسيارة تتضمن مفاسد كبيرة. فمن مفاسد هذا: نزع الحجاب، لأن قيادة السيارة سيكون بها كشف الوجه الذي هو محل الفتنة، ومحط أنظار الرجال، ... وربما يقول قائل: إنه يمكن أن تقود المرأة السيارة بدون هذا الحجاب بأن تتلثم المرأة وتلبس في عينيها نظارتين سوداوين، والجواب عن ذلك أن يقال هذا خلاف الواقع من

(79) وجنات عبد الرحيم ميمني، **قاعدة الذّرائع**، الطبعة الأولى (جدة: دار المجتمع، 2000)، صفحات 608، 22، 32، 50.

(80) كتاب الفتاوي الشرعية في المسائل العصرية من فتاوي علماء البلد الحرام، ابن عثيمين،

عاشقات قيادة السيارات . . . ومن مفاسد قيادة المرأة للسيارة نزع الحياء منها . . . ومن مفاسدها أنها سبب لكثرة خروج المرأة من البيت . . . ومن مفاسدها أن المرأة تكون طليقة تذهب إلى ما شاءت ومتى شاءت وحيث شاءت إلى ما شاءت من أي غرض تريده لأنها وحدها في سيارتها متى شاءت في أي ساعة من ليل أو نهار، وربما تبقى إلى ساعة متأخرة من الليل . . . ومن مفاسد قيادة المرأه للسيارة أنها سبب لتمرد المرأة على أهلها وزوجها فلأدنى سبب يثيرها في البيت تخرج منه وتذهب بسيارتها إلى حيث ترى أنها تروّح عن نفسها فيه .. ومن مفاسدها أنها سبب للفتنة في مواقع عديدة، مثال ذلك الوقوف عند إشارات الطريق، وفي الوقوف عند محطات البنزين . . . وفي وقوفها عند خلل يقع في السيارة أثناء الطريق فتحتاج المرأة إلى إسعافها، فماذا يكون حالها حينئذ؟ ربما تصادف رجل سافل يساومها على عرضها في تخليصها من محنتها . . . ومن مفاسد قيادة المرأة للسيارة كثرة ازدحام السيارات في الشوارع، أو حرمان بعض الشباب من قيادة السيارات، وهم أحق بذلك من المرأة وأجدر. ومن مفاسد قيادة المرأة للسيارة كثرة الحوادث، لأن المرأة بطبيعتها أقل من الرجل حزماً وأقصر نظراً وأعجز قدرة . . .

من جانب آخر طرح بعض المالكيّة "فتح الذّرائع" ليكون الجانب المنطقي المقابل لسدّ الذّرائع[81]. فقد قسم القرافي مثلاً

(81) القرافي، **الذّخيرة**، المجلّد الأول، ص 153، القرافي، **الفرقان (مع هوامشه)**، المجلّد الثاني، ص 60، برهان الدّين بن فرحون، **تبصرة**

الأحكام إلى "وسائل" و"مقاصد"، ورأى أنّه يجب حظر الوسائل التي تؤدّي إلى مقاصد محظورة، وأنّه يجب فتح أيّ إباحة الوسائل التي تؤدّي إلى مقاصد مباحة[82]. نرى هنا كيف أن القرافي يربط تحديد وضع الوسائل بالغايات والمقاصد التي تؤدّي هذه الوسائل إليها، واقترح بناء على هذا ثلاث درجات من المقاصد، وهي "قبيح"، و"حسن" و"وسط". وطبّق فقيه مالكيّ آخر، وهو ابن فرجون (توفّي عام 769 هـ) قاعدة القرافي حول "فتح الذّرائع" على عدد من الأحكام[83].

مقصد قبيح الوسائل إليه محظورة	مقصد وسط الوسال إليه مباحة	مقصد حسن الوسائل إليها مفتوحة

أنواع المقاصد وحكم الوسائل المؤدية إليها كما وردت عند القرافي

ونرى هنا كيف أنّ المالكيّة لا يقصرون حديثهم على منع الجانب السلبيّ من المآلات، وإنّما يوسّعون هذه الطريقة من التفكير لتشمل فتح الجانب الإيجابيّ منها، الأمر الذي يؤدي إلى

الحكّام في أصول القضيّة ومناهج الأحكام، تحرير جمال مرعشلي (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1995)، المجلّد الثاني، ص 270.

(82) القرافي، **الذّخيرة**، المجلّد الأوّل، ص 153، القرافي، **الفرقان (مع هوامشه)**، المجلد الثاني، ص 60.

(83) ابن فرحون، برهان الدّين، **تبصرة الحكّام في أصول القضيّة ومناهج الأحكام**، تحرير جمال مرعشلي (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1995) المجلّد الثاني، ص 270 وما بعدها.

الحث على أفعالتؤدي إلى مصالح الناس، ولو لم تكن تلك الأفعال مذكورة في نصوص محدّدة.

تحقيق مقصد "العالمية"

العرف الذي يراعيه الشرع ويعتبره يعني العادات الحسنة التي تنتشر في مجتمع ما. ولكنّ العلاقة بين الشّرع والعرف أعقد من مسألة المراعاة أو الاعتبار. فالحق أنّ الأعراف العربيّة أثّرت تأثيراً كبيراً في عدد من الأحكام الفقهيّة، سواء في الفترات المبكّرة أو المتأخرة من التاريخ الإسلاميّ. لهذا طرح ابن عاشور نظرة جديدة لأصل العرف بناء على مقاصد الشريعة الإسلاميّة. فقد كتب فصلاً خصّصه للعرف في كتابه "مقاصد الشّريعة"، سمّاه "عموم شريعة الإسلام"[84]. لم يعرض ابن عاشور في الفصل المذكور أثر العرف على تطبيق الحديث الشّريف كما جرت العادة من قبل، وإنّما اهتمّ بأثر العادات العربيّة على فهمنا للأحاديث الشّريفة نفسها.

يبدأ ابن عاشور ببيان أنّه لابدّ للباحث أن ينطلق من مفهوم عالميّة الإسلام، لأنّ علماء الإسلام يؤكّدون على صلاحيّة الإسلام لكلّ البشر ولكلّ زمان ومكان، وهذا ما تبيّنه آيات القرآن الكريم والأحاديث الشّريفة، وقد أورد ابن عاشور عدداً من تلك النّصوص[85]. ثمّ توسّع ابن عاشور في الحكَم الكامنة

(84) ابن عاشور، **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، ص 234.
(85) ذكر ابن عاشور مثلاً الآيتين: "وما أرسلناك [يا محمّد] إلّا كافّة للناس"

خلف اختيار النبيّ صلّى الله عليه وسلّم من بين العرب، فمن الحكم انعزال العرب عن الحضارة، ممّا هيّأهم للاختلاط والتمازج الطيّب مع الشّعوب الأخرى ممّن لا توجد عداوة بينهم وبين العرب، بخلاف الفرس والرّوم البيزنطيّين والأقباط. وكتب يقول:[86]

ومن أعظم ما يقتضيه عموم الشريعة أن تكون أحكامها سواء لسائر الأمم المتبعين لها بقدر الاستطاعة . . . ولهذه الحكمة والخصوصية جعل الله هذه الشريعة مبنية على اعتبار الحِكَم والعلل التي هي من مدركات العقول، لا تختلف باختلاف الأمم والعوائد . . . فنحن نوقن أن عادات قوم ليست يحق لها -بما هي عادات- أن يُحمل عليها قوم آخرون في التشريع، ولا أن يُحمل عليها أصحابها كذلك . . . ويتضح لنا دفع حيرة وإشكال عظيم يعرضان للعلماء في فهم كثير من نهي الشريعة عن أشياء لا تجد فيها وجه مفسدة بحال، مثل تحريم وصل الشعر للمرأة وتفليج الأسنان والوشم . . . ووجهه عندي الذي لم أر من أفصح عنه أن تلك الأحوال كانت في العرب أمارات على ضعف حصانة المرأة، فالنهي عنها نهي عن الباعث عليها وعن التعرض لهتك العرض بسببها. وفي القرآن: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَن يُعۡرَفۡنَ فَلَا يُؤۡذَيۡنَۗ

(سورة سبأ، 28)، "قل يا أيهّا النّاسُ إنّي رسولُ اللهِ إليكم جميعاً" (سورة الأعراف، 158)، والحديث الشّريف: "كان النبيّ يُرسَل إلى أمّته خاصّة وأُرسلتُ أنا للنّاس عامّة" (رواه مسلم).

(86) ابن عاشور، **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، ص 236.

وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [الأحزَاب: 59]، فهذا شرع روعيت فيه عادة العرب، فالأقوام الذين لا يتخذون الجلابيب لا ينالهم من هذا التشريع نصيب . . . فتعين أن يكون معنى صلوحية شريعة الإسلام لكل زمان أن تكون أحكامها كليات ومعاني مشتملة على حكم ومصالح، صالحة لأن تتفرع منها أحكام مختلفة الصور متحدة المقاصد.

لهذا فبناء على مقصد "العالميّة" في التّشريع الإسلاميّ اقترح ابن عاشور طريقة لفهم الأحاديث الشّريفة بناء على فهم سياقها العربيّ الذي تأخذه الأحاديث في الحسبان، وليس بفهم الأحاديث كقواعد للسلوك مطلقة وبلا شروط. من هنا فهم ابن عاشور النصوص التي ذكرناها قبل قليل ضمن مقاصدها الأخلاقيّة التي ترجع إليها، وليس على أنّها كلمات ناجزة بحدّ ذاتها. مثل هذه الطريقة تتيح مرونة عظيمة للشريعة ولتطبيقها ضمن بيئات محلّيّة مختلفة، وخاصة في البيئات غير العربيّة.

المقاصد أرضية مشتركة بين المذاهب الإسلاميّة

من سمات أوائل القرن الحادي والعشرين الانقسام الحاد -غالباً- بين أتباع كلّ مذهب من مذاهب الإسلام وما سواه من المذاهب! أشدّ هذه الانقسامات وأبلغها ضرراً هو النزاع السنّي الشّيعيّ، الذي يرى فيه الكثيرون مجرد انقسام يقوم على دوافع سياسيّة مختلفة ولكنه أخذ صورة "مذهبيّة". ويلاحظ العارفون بمذاهب الفقه والكلام أنّ الفروق الظاهرة في الماضي والحاضر بين مختلف المذاهب الفقهيّة السنّيّة والشّعيّة، ترجع في حقيقة

أمرها إلى خلاف حول ما يمكن أن نطلق عليه لفظ "السّياسة"، لا ما نطلق عليه لفظ "العقيدة". ومهما كان الأمر فقد وصل النزاع إلى كلّ الساحات، من محاكم، ومساجد، وعلاقات اجتماعيّة؛ الأمر الذي جعل تلك الخلافات تصل إلى حدّ النّزاع الدّامي في عدد من الدّول خاصة مع لعب السياسة الدولية دوراً مؤججاً لهذا الصراع، مما لا يخفى. وقد أضافت تلك النزاعات إلى ثقافة واسعة الانتشار من ضيق الأفق وقلّة تقبّل (الآخر) وعدم القدرة على التعايش معه بسلام من أجل الصالح العام.

وقد قمت بدراسة مسحيّة للكتابات في موضوع مقاصد الشّريعة التي كتبها أهمّ الباحثين من السنّة والشّيعة، تبيّن لي من خلالها التطابق الكامل والملفت للنّظر في طريقة البحث لدى الفريقين في موضوع المقاصد[87]. فمواضيع البحث لدى الفريقين واحدة (الاجتهاد، القياس، الحقوق، القيم، الأخلاق، وهكذا)، وكلا الفريقين يرجعان إلى نفس الفقهاء ونفس الكتب (كتاب الجوينيّ "البرهان"، وكتاب ابن بابويه "علل الشّريعة"، وكتاب الغزالي "المستصفى"، وكتاب الشّاطبيّ "الموافقات"، وكتاب الصّدر "الأصول"، وكتاب ابن عاشور "المقاصد")، بل يستخدم الفريقان نفس المصطلحات النّظريّة (المصالح،

---

(87) انظر مثلاً محمّد مهدي شمس الدّين، "مقاصد الشّريعة"، ومحمّد حسين فضل الله، "مقاصد الشّريعة"، العلواني، "مقاصد الشّريعة"، وعبد الهادي الفضلي، "مقاصد الشّريعة"، في كتاب **مقاصد الشّريعة**، تحرير عبد الجبّار الرّفاعي (دمشق: دار الفكر، 2001)، وانظر أيضاً كتاب **المدخل** للقرضاوي.

الضّروريات، الحاجيّات، التحسينيّات، المقاصد العامّة، المقاصد الخاصّة، وهكذا). فأكثر الخلافات بين العلماء السنّة والشّيعة لا ترجع إلى الأصول ولا المقاصد، وإنما ترجع إلى خلافات حول ثبوت بعض الأحاديث، والتي أدت بدورها إلى بضعة اختلافات في الأحكام العمليّة التفصيلية.

ولكن الطريقة المقاصديّة في التعامل مع الفقه هي طريقة شموليّة، لا تقصر نفسها على حديث شريف واحد أو على رأي ما، وإنّما تأخذ بالمبادئ العامّة والأرضية المشتركة التي يقف عليها كل مسلم. وتخدم المقاصد بدورها الهدف الأسمى وهو وحدة المسلمين وتوافقهم أمام التحديات المشتركة، وهو أولى وأهم من تفاصيل الفقه. ومن هذا المنطلق نجد آية الله مهدي شمس الدّين يحرّم أي اعتداء من قبَل السنّة أو الشّيعة على حد سواء تجاه الطرف الآخر، وذلك بناء على المقاصد العليا والأساسيّة المتمثّلة في التوافق والوحدة والعدل[88].

فطّريقة المقاصد ترفع البحث إلى مستويات عليا يُنظر من خلالها إلى الأمور، وهي بهذا تتغلّب على الخلافات السّياسيّة التي انحدرت إلينا عبر تاريخ المسلمين، وتشجّع على ثقافة التّصالح والتعايش السّلمي التي نحن في أشدّ الحاجة إليها.

المقاصد أساساً للحوار بين الأديان

الرؤية المنظومية لدراسة الأديان systematic theology هي منهج

(88) شمس الدّين، "مقاصد الشّريعة"، ص 26.

في دراسة الأديان عموماً أو دين بعينه، عن طريق رسم صورة كلية عن ذلك الدّين. في هذه الدراسة تؤخذ في الاعتبار كلّ الجوانب المتّصلة بمنظومة هذا الدّين من تاريخه وفلسفته، إلى علومه وأخلاقه، وذلك من أجل رسم شكل تصوّر عامّ عن أسس وأصول وكليات ذلك الدّين. وتكتسب هذه الطّريقة المعاصرة، طريقة "دراسة الأديان كمنظومات" شعبيّة متزايدة، وخاصّة فيما يخصّ الثيولوجيا المسيحيّة، والتي تتناول مختلف المذاهب المسيحيّة.

تضع هذه المنهجيّة المسيحيّة أسئلة لدراسة الدين عندهم، من أهمها: ماذا يعلّمنا الكتاب المقدّس كله إذا نظرنا إليه اليوم نظرة شاملة لمعرفة رأيه في موضوع محدّد؟[89] فمن هنا يشمل مثل هذا البحث "طريقة في جمع كلّ النّصوص ذات العلاقة بمواضيع مختلفة محدّدة من الكتاب المقدّس وضمّها معاً بشكل متكامل"[90]. والموضوعات المدروسة متعددة، بما في ذلك: الصّلاة، والعدل، والاستقامة، والعطف، والرّحمة، والوحدة، والتنوّع، والأخلاق، والخلاص، ومواضيع أخرى متنوّعة وردت في هذه الدراسات[91]. من هنا فإنّ هذه المنهجيّة تستخدم "طريقة

---

(89) وين جروديم Grudem، الثيولوجيا المنهجية Systematic Theology (ليستر وجراند رابيدز: مطبعة إنتر فارسيتي ودار نشر زوندرفان، 1994، 2000)، ص 21.

(90) المصدر نفسه، ص 22.

(91) انظر مثلاً المصدر نفسه، ص 67، 65، 110، 119، 123، 135، 143، 164، 172، 189، 208.

الاستقراء"،[92] والتي تقود الباحث إلى "تجميع، وتصنيف، وتكامل" ما أسموه "الحقائق المتناثرة"، بل يشمل البحث "الحقائق غير المستساغة في حد ذاتها" حتّى يتبيّن من خلال البحث العلاقات فيما بينها و"الأفكار الحاكمة"[93] وراءها، أو "الأفكار الكلية"، على حد تعبيرهم[94].

يمكن أن يفيدنا أن نذكر هنا تبرير تشارلز هودج (1797-1878م) لضرورة الطريقة المنهجيّة في الثيولوجيا بناء على ما يلي:[95]

1- إنّ تكوين عقل الإنسان يجعل من غير الممكن له أن يتجنّب محاولة أن "يضفي المنهجيّة والنظرة الكلية التوفيقية على الحقائق التي يقرّها العقل جزئياً".

2- إنّها تفيد في تجميع الحقائق المفردة لتصوغ منها شكلاً أعلى من المعرفة.

3- إنّ هذه الطريقة ضروريّة من أجل تحقيق عرضٍ مرضٍ

---

(92) تشارلز هودج Hodge، الثيولوجيا المنهجيّة، تحرير إدوارد جروس (نيوجرسي: منشورات بي وآر (P&R Publishers, 1997، ص 26.

(93) لويس بيرخوف، **الثيولوجيا المنهجيّة** (جراند رابيدز: ويليام بي إيدرمانس، 1996م)، ص 15.

(94) روجر أولسون، **موزاييك العقائد المسيحيّة: عشرون قرناً من الوحدة والفرقة** The Mosaic of Christian Beliefs: Twenty Centuries of Unity & Diversity (داونرز جروفز: مطبعة انترفارسيتي ,InterVarsity (2002 ص 74.

(95) تشارلز هودج، **الثيولوجيا المنهجيّة**، صفحات 24-25.

للحقيقة "لحمايتها من الاعتراضات".

4- إنّ هذه هي طبيعة العالم المادّيّ وطبيعة الوحي على حد سواء، كما بيّن ذلك الله تعالى، فهو الذي أراد أن "يجتهد البشر في دراسة صنعه تعالى، وأن يكتشفوا العلاقات العضويّة الأخّاذة في مصنوعاته، والعلاقة البنيويّة المتوائمة فيما بينها".

يمكن أن نلاحظ أن الرؤية المنظومية في دراسة الأديان كما عرضناها، تنطوي على جوانب تشابه كبير مع منهج دراسة مقاصد الشّريعة عند علماء الإسلام، وهو -كما عرض هذا الكتيب في ثناياه- منهج يبحث باستقراء النصوص عن الكليات والأساسيّات، كالعدل، والأخلاق، وأنواع المصالح.

وتحدّد نظريّة المقاصد عدّة مجالات من الضروريّات التي تحرص الشّريعة على حفظها وحمايتها، وذلك مثل "حفظ الدّين، وحفظ النفس، وحفظ المال، وحفظ العقل، وحفظ النّسل"، كما مر[96]. وكذلك الباحثون أصحاب الرؤية المنظومية لدراسة الأديان، فإنّهم يبحثون في أفكار مشابهة، كالحفاظ على الحياة والصحّة "بمنع شرب الكحول إلى حدّ السّكر" مثلاً. مع ملاحظة أن الموقف الإسلاميّ يختلف عن هذا، لأنه يحرّم كلّ

(96) الغزالي، **المستصفى**، المجلّد الأول، ص 172، ابن العربيّ، أبو بكر المالكي، **المحصول في أصول الفقه**، تحرير حسين علي اليادري وسعيد فوده، الطبعة الأولى (عمّان: دار البيارق، 1999)، المجلّد الخامس، ص 222، الآمدي، **الإحكام**، المجلّد الرّابع، ص 287.

الشراب المسكر مهما قلّت كمّيّته ومهما اختلفت نوعيّته، وهذا من باب "سدّ الذّريعة" إلى السّكر. وهم يبحثون كذلك في أهمّيّة العناية بالعائلة ورعايتها، وهو أيضاً قريب من البحث في حفظ النسل ومصلحة الأسرة[97]. وقس على ذلك.

وتتيح النّظرة المقاصديّة لعلماء الدّين أن يضعوا التعليمات والأوامر الدّينيّة المحدّدة ضمن إطار عام من المبادئ والأهداف التي تكمن خلف تلك التعليمات والأوامر وتضبطها، بدل أن يكون تركيزهم على فهم التعاليم بشكل تجزيئي ينفصل كلّ منها عن غيره؛ لأنّ هذا الفهم الأخير يجعل صاحبه ينظر إلى الأحكام نظراً حرفيّاً، ولا يرى أهمية ومركزية القيم الأخلاقيّة التي ترمي إليها الأوامر المختلفة في مختلف جوانب الدّين، وأنّ الأوامر تختلف صيغها وأشكالها بتغيّر البيئات التي يجب تطبيق تلك الأوامر فيها.

لهذا فإنّني أعتقد أنّ منهج التعامل مع دراسة الدّين على أساس المقاصد، أو ما يسمونه النظر الكلي المنظومي، يمكن أن يكون له دور كبير في الحوار بين الأديان وفي تقدّم فهم الأديان بعضها لبعض. فنظرة المقاصد تقدم عموميّات لا بدّ منها من أجل ذلك الحوار والفهم.

---

(97) وين جروديم، الثيولوجيا المنهجيّة، ص 124، 208، 241، 781، 1009.

أسئلة وأجوبة حول الأخلاق

وصلتني أسئلة عديدة من الناس في عدّة دول، كانت قد جاءتني فيما مضى عبر الموقع الإلكتروني: islamonline.net، على التفريعة التّالية: readingislam.net، وقد وجّهت الأسئلة إلى الندوة الإلكترونية: (اسأل عن الإسلام) التي كانت ضمن ذلك الموقع، ومنها ما وصلني بالبريد الإلكترونيّ أيضاً. أسرد بعضاً من هذه الأسئلة فيما يلي، ولكنّي أسمح لنفسي أن أدخل عليها وعلى الأجوبة بعض التعديلات، حتّى أنقّيها ممّا لا يهمّ القارئ لهذا الكتيّب. والهدف من هذه الأسئلة والأجوبة هو توضيح كيف يمكن لمقاصد الشّريعة أن تعطي الحلول لمشكلات معاصرة ملحّة فيما يتّصل بالشريعة الإسلاميّة، وهي أسئلة كثيراً ما يطرحها المسلمون وغير المسلمين في كلّ مكان.

(سؤال): حينما نتحدّث عن "المقاصد" في الشرّيعة عموماً فإنّنا نتحدّث عن "الأخلاق"، أليس كذلك؟ إنّني لكوني مسلماً يعيش في الغرب أرى هوّة ضخمة بين المبدأ الأخلاقيّ الإسلاميّ والمبدأ الأخلاقيّ في الغرب. هذه الهوّة تتعلّق بقضية ثبات وتتطور الأخلاق، أعني أنّ ما كان يُعَدُّ سيّئاً بحسب نظرة الإسلام منذ أربعة عشر قرناً لا يزال سيّئاً في هذا الدّين، غير أنّ الأمر ليس كذلك في المبدأ الأخلاقيّ الغربيّ، وفيه تتغير وتتطور النظرة الأخلاقية مع تغير الزمان. أرجو أن تعطوني مرئيّاتكم حول هذا الموضوع.

(**الجواب**): أعطي الجواب عن هذا السؤال المهمّ والرّئيسيّ في نقطتين:

(1) علينا أن نفرّق بين القيم الأخلاقيّة (وهذه هي المثل العليا أو المقاصد)، والخيارات الأخلاقيّة (وهي تطبيقاتٌ للقيم التي ذكرناها في وقائع الحياة). فالمقاصد والقيم العليا (مثل العدالة، والمساواة، والأمانة، والحرّيّة، والعفة، والتسامح، إلى آخره) لا تخضع "للتّطوّر" بتغيُّـر الزّمان أو المكان، وإنما هي ثوابت. وأمّا السلوكيات الأخلاقيّة، وهي التطبيقات العمليّة لهذه المثل في واقع الحياة، فإنّها يمكن أن تتغيّر حسبَ تغيّر الزّمان أو المكان، ولكن بالطريقة التي تحفظ وتعزّز المثل الأصليّة. فالعدالة مثلاً أصل أصيل في كل زمان ومكان، ولكنّ الحكم بالعدل في قضايا المحاكم مثلاً مشروط بما يعتبره المجتمع "عدلاً" في سياق الثقافة والظروف الواقعيّة. ذلك لأن العدالة تستتبع شروطاً حقوقيّة محدّدة، ومسئوليّات معيّنة، تقع على عاتق كلّ فرد من أفراد العائلة أو المجتمع أو المسؤول، ضمن النظام الاجتماعيّ والاقتصادي والسياسي السّائد. وهذه الحقوق والمسئوليّات يمكن أن تتغيّر إذا انتقلنا إلى نظام اجتماعيّ تختلف فيه أدوار أفراد العائلة اختلافاً بيّناً، أو نظام سياسي أو اقتصادي استقر على أعراف وحقوق معينة للأفراد أو الجماعات. فهذا الاختلاف في الخصوصيات الثقافيّة -ما دامت في حدود المشروع والمعروف- يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار إذا أريد للعدالة نفسها أن تتحقّق.

(2) ولكن يجدر بنا التأكيد على أن العبادات تؤخذ كما هي وتطبق حرفياً، وليست خاضعة للتغيّر بتغيّر الظروف، وهي إذن أساس الشريعة الإسلاميّة الذي يجب على كلّ مسلم أن يتمسّك به في كل زمان ومكان. فالصّلوات اليوميّة الخمس مثال على العبادات التي ليست عرضة للتغّير (وكذلك طريقة أداء الصّلاة، وطريقة الوضوء قبلها، وأعدادها، وأوقاتها، وحركاتها من ركوع وسجود، وماذا يقول المصلّي، إلى آخره)، وكذلك الزكاة (بما في ذلك النسب والأعداد المفروضة، ومستحقّو الزّكاة، إلى آخره). وفي هذه العبادات وفي غيرها يتّبع المسلم هديّ النبيّ محمّد صلّى الله عليه وسلّم دون تجديد ولا تغيير عليها. وليس لأحد أن يظنّ أنّه يملك من الحكمة أو المبرّرات ما يتيح له أن يدخل عليها أيّ تعديل. أمّا الأعمال التي هي من باب "المعاملات"، فهذه تتأثّر بمقدار ما يتحقّق من الحكم المقصودة من ورائها، وبمقدار ما يتحقّق من مبرّراتها.

ولكن نؤكد هنا أيضاً أن تحريم أعمال محدّدة (مثل شرب الخمر قليله أو كثيره، والقمار، والرّبا، والزّنا) يقع في نطاق العبادات بالمفهوم الذي عرضناه؛ فقد وردت في الكتاب والسنّة في عبارات قاطعة غير قابلة للجدل ولا الاجتهاد. ويمكن للباحث أن يتأمّل في الحكم المتحقّقة من هذه الأحكام، ولا ريب أننا يمكن أن نتوصّل إلى شيء من الحكم وأن يحاور بعضنا بعضاً فيما يراه أحدنا هو الحكمة وما يرى الآخر أنه حكمة، وهكذا. لكن هذا لا ينفي أنّ هناك أحكاماً وردت في الكتاب والسنّة على كلّ مسلم أن يلتزم بها مادام ملتزماً بالإسلام.

(**سؤال**): كيف يمكن للشريعة الإسلاميّة أن تساعد على نموّ الأخلاق في المجتمع الإسلاميّ في هذا العصر الذي تتسارع فيه التغيّرات؟

(**الجواب**): تمتلك الشّريعة الإسلاميّة سمة تتفرّد بها، وهي أنّها تهدف من خلال فرض كلّ حكم من أحكامها الشرعيّة أن تحقّق مقصداً أخلاقيّاً محدّداً. فالعبادات والمعاملات الإسلاميّة على حد سواء تهدف كلّها إلى مقاصد أخلاقيّة محدّدة. والرّسول صلّى الله عليه وسلّم إنّما بعث "ليتمّم مكارم الأخلاق"، كما قال هو عن نفسه. وإذا أردنا أمثلة محدّدة، فالقرآن الكريم يقول عن الصّلاة المفروضة إنّها: "تنهى عن الفحشاء والمنكر" (العنكبوت، 45)، وأنّه في فترة الحجّ: "فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحجّ" (البقرة، 197) وأنّ المقصود بالزّكاة (كما في الحديث الشّريف) أن تؤخذ من الأغنياء وترد إلى الفقراء. وكلّ الأحكام الشؤعية في مجال المعاملات التجارية والعقود وما إلى ذلك تهدف إلى ترسيخ قيم أخلاقية محدّدة، مثل حفظ الحقوق المالية، والعدل، والأمانة، وعدم الغش، وحماية الضّعيف، إلى آخره. فلو أنّ شريعة الإسلام طبّقت بالشّكل الصّحيح فإنّها ستنشر الأخلاق في المجتمع. وبعبارة أخرى فإنّ الشريعة الإسلاميّة "قانون أخلاقيّ" وليست "قانون رجال الدّين"، حسبَ مصطلحات العالم المعاصر.

(**سؤال**): يقول القرآن عن محمّد صلّى الله عليه وسلّم إنّه "رحمة للعالمين". فكيف يكون هذا ونحن نرى نظام الشريعة

الإسلاميّة بكلّ صلابته؟ ألا ترى تناقضاً بين صلابة الشّريعة والرّحمة التي تذكرها الآية على أنّها الغاية العليا من بعثة محمّد؟ أرجو أن تلقي بعض الضّوء على هذا الموضوع؟

(**الجواب**): نعم إنّ الرّسول محمّد صلّى الله عليه وسلّم هو "رحمة للعالمين" (سورة الأنبياء، 107). ولكن لا أظنّ أنّ هناك مشكلة في الشّريعة، لأنّها تمثّل نظام الإسلام الذي هو رحمة للبشر ونظام أخلاقيّ على أعلى درجات الرقي. وكثيراً ما أتذكّر في مثل هذا السّياق كلمات للفقيه الكبير شمس الدّين بن القيّم (توفّي عام 748هـ/ 1347م)، يقول فيها:

الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها، ومصلحة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل.

لكنّ هناك مشكلات كبرى حدثت بسبب أخطاء في فهم بعض البشر قديماً وحديثاً للشّريعة، وأخطاء أخرى في تطبيقهم لها، مما يعطي انطباعاً خاطئاً عنها كالذي ذكرته في سؤالك. لهذا فمع أنّ الشّريعة نفسها تهدف إلى تحقيق المقاصد من عدل ورحمة وحكمة ومصلحة، فإنّ بعض النّاس ممّن يحتلّون مناصب ثقافيّة وسياسيّة مهمّة يسيئون استخدام الشّريعة لتكون وسيلة للنفوذ أو التربح. لهذا فإنّ هؤلاء ينشرون فهمهم الخاصّ للشّريعة من أجل تحصيل منافع دنيوية لأنفسهم. لا ريب أنّ أمثال هؤلاء يسيئون

لصورة الشّريعة ويسيئون للإسلام أكثر مما يسيء إليه أعداؤه.

(سؤال): الحبّ غاية أسمى في الحياة، وتبادل الحبّ وحصول الإنسان عليه من الشّخص المناسب حقّاً هو أقصى ما يتمنّاه المرء من سعادة. فلماذا لا تترك لنا الحرّيّة في أن نستمتع بالحبّ بسلام، من دون أعباء حياة الأسرة وتعقيداتها؟ كيف يمكن أن تعتبر من الخلق القويم تحريم استمتاع الجسد بثمرات الحبّ، وأن نعتبر هذا التحريم أحد جوانب "المقاصد الأخلاقيّة للشّريعة"؟

(الجواب): هذا جانب من الجوانب التي أساء إلى الشّريعة فيها سلوكُ كثير من المسلمين. صحيح أنّ الحبّ -بالمعنى الذي تقصده- هو من أجمل النعم التي أعطاها الله للإنسان في هذه الحياة، ومن الطّبيعيّ تماماً أن يحبّ الإنسان إنساناً آخر، وأن يرغب في علاقة جسديّة تعبّر عن ذلك الحبّ. والإسلام لا يعادي هذه الطبيعة، وإنّما ينظّمها! من قال إنّ الإسلام يمنع الحبّ؟ إنّ ما حرّمه الإسلام هو بالتحديد: "الاستمتاع الجسديّ بين شخصين غير متزوّجين". ولكن، لماذا حرّم الإسلام هذا؟ لأنّ الإسلام يوازن بين عاطفة الحبّ هذه وبين قيمة أخرى، وهي ازدهار الأسرة وسعادتها، فالأسرة في نظام الإسلام هي أساس سعادة المجتمع.

فإذا اقترف رجل متزوّج أو امرأة متزوّجة الزّنا فإنّهما اقترف "جريمة" بنظر الإسلام، لأنّ عملهما وإن كان -ربّما- تعبيراً عن الحبّ، فإنّه يصادم تماماً معنى الأسرة كما يسعى الإسلام إلى

تحقيقه. وأمّا إذا كان المحبّان غير متزوجين، فإنّ الإسلام لا يمنعهما من أن يحبّ أحدهما الآخر، ولكنّه يحرّم عليهما أن يعبّرا عن هذا الحبّ بلغة الجسد ما لم يتزوّجا. وهنا أيضاً يقصد هذا الحكم إلى الموازنة بين الحبّ وقيم العائلة، لأن الإسلام يشجّع على الزّواج وييسّره بطرق مختلفة، لهذا يقول النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: "لم أر للمتحابين مثل النكاح". فالإسلام يشجع على الزواج لأن السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما الموقف إذا كان هناك ولد نتيجة للعلاقة الجسديّة بين شخصين غير متزوّجين؟ هل هذا من الإنصاف للأطفال أن يدخلوا الدّنيا بنتيجة علاقة ليس فيها رابط الزّواج والتزام الزوجين؟

كما أذكُر أيضاً -نظراً لما ذكرته في سؤالك- أنّه إذا اختار الزوجان تأجيل مسألة الأولاد لسببٍ ما، ربّما لأنّهما في سنّ لا يناسب، أو بسبب ما أسمّيته أيها السائل "أعباء حياة الأسرة وتعقيداتها"، فإنّ الإسلام لا يعارض هذا. ولكن إذا كان للولد أن يأتي، فلابد أن يأتي ضمن نطاق الأسرة، وهذا ينقذ الأطفال من مقدار كبير من الإجحاف، ويكفينا للتدليل على ذلك أن ننظر في حالة الأعداد الكبيرة والمتزايدة من الأسر في مختلف أرجاء العالم التي تقوم على أحد الأبوين - خاصة الأم. إذن فالحبّ أمرٌ رائع كما ذكرت، ولكنّ الإسلام يهدف إلى موازنة ذلك بالأهداف المجتمعيّة والأسريّة الأخرى.

(سؤال): كيف يمكن أن تقولوا إنّ الإسلام نظام أخلاقيّ مع أنّه يشجّع على الإرهاب؟

(**الجواب**): سأجيب عن هذا السّؤال بأن أحدّد فيما يلي ما لا يدخل في المفهوم الصحيح للإرهاب، ثمّ ما يعتبر إرهاباً حقيقياً، وبعد ذلك يصبح الجواب بَدَهيّاً.

* ليس للإرهاب دين، وليس من الصّحيح أن يقال عن الإسلام، أو المسيحيّة، أو اليهوديّة، أو الهندوسيّة، أو البوذيّة، إنّ أيّاً منها مرتبط بالإرهاب. أليس أفضل مصدر لمعرفة أيّ دين هو كتابه المقدّس؟ فنحن نجد في كل الكتب المقدّسة لهذه الأديان نظرات في فهم الخالق والعالم، ونجد أيضاً أنّ كلّاً منها تدرِّب أتباعها على مبادئ محدّدة من الأخلاق وسموّ الرّوح، هذا مع خلافات معروفة فيما بينها في الطريق إلى ذلك.

* وليس الإرهاب هو العنف، فكلّ البشر العاقلين يعتقدون أنّ بعض العنف مشروع ومبرّر. والكلّ يتقبّلون أن يستخدم الإنسان العنف للدّفاع عن نفسه، فنحن نعلم أنّ هذا لا بدّ منه إذا هاجمك أحدهم في الطريق العام، والعنف لا بدّ منه أحياناً للقبض على المجرمين وعقابهم (وهذا من عمل الحكومة). والنّاس يستخدمون العنف للصّيد بشكل مشروع (ما لم يكن المرء من أنصار الامتناع عن اللّحوم). ففي كلّ هذه الأمثلة لا يرى النّاس العنف خاطئاً، ليس العنف بحدّ ذاته ذنباً، وإنّما يكون السّياق المعيّن الذي استخدم فيه العنف هو الذي يجعله فضيلة أو ذنباً.

* وليس الدّفاع عن النفس إرهاب. تصوّر مثلاً أنّ بعض الأشخاص حملوا السّلاح إلى منطقتك، وطردوك من منزلك،

واحتلّوه، دون أن يدافع عنك أحد. ألا ترى أنّه من حقّك في هذه الحالة أن تدافع عن نفسك؟ لكنّ مثل هذا الدّفاع عن النّفس لا يبرّر لك أن توقع الظّلم على الأبرياء، وأن يقتصر الهجوم على من هاجموا بيتك.

* وليس الإرهاب مقصوراً على الأفراد، فهناك مجموعات إرهابيّة، يستخدّمون أفراداً مدرّبين على العنف لتحصيل أهدافهم، وهناك حكومات إرهابيّة، تستخدم الجيوش والأسلحة على درجات متفاوتة من التدمير ضدّ الأبرياء. فالناس يحصل أن يقع عليهم "الإرهاب" ويقع عليهم الأذى من أنواع غير مباشرة من الإرهاب، كالتجويع، والتعذيب، والحرمان من العناية الصّحيّة، والقيود الاقتصاديّة على نطاق واسع، وهكذا.

* وليس الإرهاب مقصوراً على المناطق المدنية التي ليست في حالة حرب، فكثيراً ما تقع أعمال الإرهاب في البلاد التي هي في حالة حرب، وذلك حينما تهمل وتغفل أخلاقيّات الحرب الأساسيّة في التعامل مع المدنيّين، أو الجنود، أو أسرى الحرب.

لهذا فإنّ أيّ عمل يكون من أعمال الإرهاب إذا كان يقع من خلاله الأذى أو الضّرر على مدنيّين أو عسكريّين أبرياء بطريقة تناقض مبادئ العدالة وحقوق الإنسان. ونستطيع الآن أن نقدّم تعريفاً للإرهاب بنظرة مقاصديّة: أن الإرهاب هو عمل يقع فيه أيّ شكل من أشكال الضّرر على بعض المدنيّين أو غير المدنيّين بشكل يصادم مبادئ العدل وحقوق الإنسان.

خلاصة

إنّ تطبيق الشّريعة الإسلامّية في هذا العصر (أو سوء تطبيقها بمعنى أدق) كثيراً ما يكون اختزاليّاً لا شموليّاً، حرفيّاً لا أخلاقيّاً، أحاديّ البعد لا متعدّد الأبعاد، يرى الأمور بمنظار الأبيض أو الأسود فحسب دون اعتبار تعدّد جوانب المواضيع، تفكيكيّاً لا تركيبيّاً، يعتمد على الإشارات والألفاظ لا على المقاصد والغايات خلف أحكام الشّريعة الإسلاميّة. يضاف إلى ذلك ما نراه من مجازفات في مزاعم "اليقين العلميّ" (أو ما يقابله من "اللاعقلانيّة المابعد الحداثية")، ومن زعم أنّ للمجتهدين أو الرواة "عصمة" (أو ما يقابله من "تاريخيّة" النّصوص الشرعية نفسها). كلّ ذلك يزيد في ضعف الرّوحانية، ويزيد في عدم السماحة مع المخالفين في وجهات النظر، ويزيد من الإيديولوجيّات العنيفة، والحريات الضائعة، والنظم السياسيّة الاستبداديّة. لهذا فإنّ نظرية "مقاصد الشّريعة" ترفع مستوى النقاش في القضايا التشريعيّة إلى مستوى أعلى من النّاحيّة الفلسفيّة، وتتغلّب على الفروق التّاريخيّة التي أدت إلى التنازع بين المذاهب، وتشجّع على ثقافة المصالحة والتعايش السّلميّ اللّذين اشتدّت الحاجة إليهما في كل أنحاء العالم. وأخيراً، فإنّ وضع المقاصد موضع التّنفيذ يجب أن يأخذ مكانه في اهتمام كلّ

متخصّصي الشريعة وواضعي السياسات المختلفة، بصرف النظر عن أسمائهم ومذاهبهم، على أساس أنّ صلاحيّة أيّ اجتهاد هو بقدر تطابقه مع تحقيقه لمقاصد الشّريعة.